

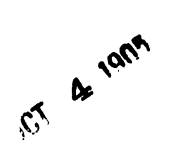
Leibnizens Apriorismus im Verhältnis zu seiner Metaphysik

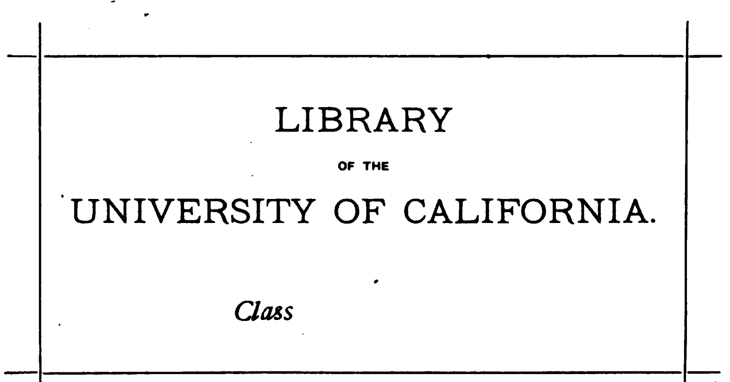
von

Dr. A. Silberstein.



Berlin
Mayer & Müller
1904.


CT 4 1905



Leibnizens Apriorismus im Verhältnis zu seiner Metaphysik

von

Dr. A. Silberstein.

✸



Berlin
Mayer & Müller
1904.

Weimar. — Druck von R. Wagner Sohn.

M7

Vorwort.

Diese Schrift erschien in ihrem ersten Teile zunächst als Inaugural-Dissertation im Jahre 1902.

Da die Ergebnisse meiner Untersuchung prinzipiell anders als in dem von Dr. Ernst Cassirer damals eben veröffentlichten Werke „Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen" ausfielen, so nahm ich mir vor, mich in einem Anhang mit Cassirer auseinanderzusetzen, zumal er eine ganz eigenartige Auffassung Leibnizens vorschlägt, deren Berechtigung zu prüfen ist.

Warschau, im Januar 1903.

Das Erkennen als solches setzt schlechterdings zwei Faktoren voraus: das erkennende Subjekt und das zu erkennende Objekt. Das Erkennen ist, psychologisch gesprochen, als Hinzukommen eines neuen psychischen Inhaltes zu betrachten, welcher von etwas aufgenommen, bemerkt, apperzipiert werden muss, — und was nun auch das Apperzipierende und das Apperzipierte an sich sein mögen — in jedem Falle müssen sie zwei Faktoren bilden.

Dieser Dualismus kann von keinem Standpunkt aus, weder vom erkenntnistheoretischen, noch vom metaphysischen, überwunden werden. Was für einen Ursprung auch das Erkennen haben und welcher Mittel es bedürfen mag, was auch das Erkennende und das Erkennbare an sich sein mögen: ob das Nicht-Ich erst vom Ich erzeugt wird oder ein selbständiges Dasein hat, ob das Wirkliche Materie oder Geist ist, oder zugleich Beides in sich einschliesst, ob das Ich nur eigene Bewusstseinszustände oder die Wirklich-

keit selbst erkennt, — auf keinen Fall lassen sich die zwei Erkenntnisfaktoren aufeinander reduzieren ohne die Gefahr, den Begriff des Erkennens selbst in seiner spezifischen Bedeutung aufzuheben.

Alle erkenntnistheoretischen Versuche gehen auch darauf aus, die Rolle dieser beiden Faktoren im Erkennen festzustellen. Ist das Erkenntnisobjekt bloss die Erzeugung des Erkenntnissubjekts oder entsteht der erkenntnistheoretische Versuch auf dem Boden einer idealistischen Metaphysik, so können die Bestrebungen selbstverständlich sich nur darauf richten, die gesamte Erkenntnis aus dem Subjekt abzuleiten. Hält man dagegen an der Ursprünglichkeit des Gegensatzes vom Objekt und Subjekt fest — und das gilt von allen auf dem realistischen Boden aufwachsenden erkenntnistheoretischen Systemen, so liegt die Differenz zwischen diesen nur in der besonderen Betonung des einen von beiden Erkenntnisfaktoren. Die einen Systeme legen das Hauptgewicht auf die Wirkung des Objekts auf das Subjekt, wobei sich letzteres mehr oder weniger passiv verhält, — und durch diese vom Subjekt erlebte, erfahrene Wirkung lassen sie die gesamte Erkenntnis entstehen. Die anderen betonen die Spontaneität des Subjekts, welches zwar die Wirkung des Objekts erfährt, dieser jedoch nur eine unvollkommene Art von Erkenntnis verdankt, während es die vollkommene Erkenntnis, die jener gegenüber durch „Allgemeingültigkeit“ und „Notwendigkeit“ charakterisiert wird, aus sich selbst schöpft.

Weshalb aber wird für die vollkommene Erkenntnis die Spontaneität des Subjekts in Anspruch genommen?

Dass das Subjekt irgend etwas vom Objekt vernehme, dass es von diesem auf irgend eine Weise „benachrichtet“ werde, scheint der natürlichste Weg

zur Erkenntnis zu sein, ausser wenn man zu Wundern greifen und den Besitz der Erkenntnis ohne deren Erwerb, d. h. Wissen ohne Erkennen, annehmen wollte. „Erkennen“ heisst ja einen neuen, noch nie im erkennenden Bewusstsein, weder aktuell noch potentiell vorhandenen, psychischen Inhalt erwerben.

Der letzte Grund, der zur besonderen Betonung des Subjekts im Erkennen führt, ist zu allen Zeiten in der Erwägung zu suchen, dass die vollkommene Erkenntnis nicht aus einer Wirkung des Objekts allein fliessen kann; will man also diese Art von Erkenntnis nicht aufgeben, so bleibt nichts weiter übrig, als sie aus dem anderen Erkenntnisfaktor, d. h. aus dem Subjekt herzuleiten. Wie ist dies aber möglich?

In der Geschichte der Philosophie treten uns die folgenden typischen Erklärungsweisen entgegen: — Das Subjekt enthält ursprünglich, wenn auch nur virtuell die vollkommene Erkenntnis, und der Einwirkung des Objekts bedarf es nur, um sie in eine aktuelle zu verwandeln; das Subjekt besitzt ursprünglich nur das Gerüste (die Prinzipien) dieser Erkenntnis, während der eigentliche Ausbau derselben der Arbeit der Sinne, der Erfahrung, der Einwirkung des Objekts überlassen wird. — Alle Erklärungsversuche in der alten und neueren Philosophie, bis zu Kant, kommen schliesslich auf eine der ebengenannten Lösungen hinaus.[1]) Sie weisen nur dann charakteristische Unterschiede auf, wenn man erst das in Rede stehende Problem differenziert und die weitere Frage aufwirft, wie das Subjekt zum Besitz jener „ursprünglichen“ Erkenntnis komme: nach dem einen System

---

[1]) Mit Kant beginnt nämlich eine neue Epoche für unser Problem, indem er die Erkenntnis selbst in „Form“ und „Stoff“ zerlegt und diesen aus der Einwirkung des Objekts, jene dagegen aus dem Subjekt ableitet.

wird dieselbe vom Subjekt „in der Präexistenz durch die unmittelbare Anschauung gewonnen“, nach dem anderen wird sie in ihm „von einer höheren Macht angelegt“. Dagegen stimmen alle Erklärungsweisen darin überein, das diese Erkenntnis dem Subjekt nicht als fertiges, aktuelles Wissen innewohne, sondern so wie die vergessene Erkenntnis, ehe man sich ihrer wiedererinnert (Pläto) oder der „Möglichkeit nach“ (Aristoteles),[1]) in Form der „Fähigkeit, sie zu erzeugen“ (Descartes) oder in Form der „Anlage“ (Leibniz). In gleicher Weise bedürfen alle Erklärungsversuche der Sinne, der Erfahrung, der Einwirkung des Objekts, um die virtuelle, beziehungsweise vergessene, mögliche, angelegte Erkenntnis in wirkliche, aktuelle zu verwandeln.

Jede Ableitung einer Erkenntnis aus dem erkennenden Subjekt, gleichviel auf welchem Wege dieselbe zu ihm komme, nennen wir Apriorismus. Wie kommt es nur, dass das Subjekt aus sich selbst eine Erkenntnis, die ihm nie durch Einwirkung des Objekts angeführt wurde, zu schöpfen vermag?

Von allen Lösungsversuchen dieses Problems haben wir denjenigen von Leibniz zum Gegenstand der Untersuchung. Diese liesse sich aber, ohne Berücksichtigung der Natur des erkennenden Subjekts selbst und seiner Beziehungen zu der Aussenwelt, kaum durchführen. Deshalb behandeln wir den Leibnizischen Apriorismus unter Zugrundelegung seiner Metaphysik.

Das erkennende Subjekt ist für Leibniz eine der unendlich vielen Substanzen, welchen Gott bei der Schöpfung eine „eigene und innere Kraft zu wirken“

---

[1]) Angeborene Ideen bei Descartes und Locke. Kap. Aristoteles. Diss. v. Rose. Zürich 1901.

verliehen hat.[1]) Die Leibnizsche Substanz charakterisiert sich vor allem als „der Aktion fähiges Wesen",[2]) als eine Kraft, welche ein Mittleres zwischen der Fähigkeit zu wirken und dem Wirken selbst darstellt.[3]) Thätig sein, wirken kann aber nur ein streng einheitliches und selbständiges Wesen.[4]) Denn da es viele besondere und entgegengesetzte Thätigkeiten giebt, so ist es vernunftwidrig sie alle einem einzigen thätigen Wesen, einem universalen Geist zuzuschreiben. Will man sich diesen als einen aus unendlich vielen Tropfen bestehenden Ozean vorstellen, so spricht dies eher für die besonderen Substanzen: wie der Ozean eine Anhäufung von Tropfen ist, so wäre ein solcher universeller Geist bloss eine Anhäufung von besonderen Seelen.[5]) Das Allgemeine existiert nur durch das Einzelne. Ausser diesen Vernunftgründen — um in Leibniz' Sprache zu reden — verhindert uns die innere Erfahrung, die besondere Substanz als solche zu leugnen; jeder von uns fühlt sich als ein besonderes Wesen, welches denkt, sich seiner bewusst ist und von andern Wesen, die etwas anderes wollen und denken, verschieden ist.[6]) Wer zweifelt wohl daran, dass wir durch uns Gedanken und Verlangen herauslocken können und dass etwas von uns selbst Ausgehendes in uns enthalten ist. Wollte man dies

---

[1]) . . . la nature de la substance consistant à mon avis dans cette tendance réglée, de laquelle les phenomènes naissent par ordre, qu'elle a reçue d'abord et qui lui est conservée par l'auteur des choses, de qui toutes les réalités ou perfections émanent toujours par une maniere de création continuelle. (Lettre à Bayle S. 191 g. g. Leibnitii opera philosophica ed. Joh. Ed. Erdmann. Berol. 1840).

[2]) Erdm. S. 714. La substance est un etre capable d'action; 617; 111; 122 — quod non agit, non exist.

[3]) Erdm. S. 122. — [4]) Erdm., S. 159 . . . omne quod agit sit substantia singularis.

[5]) Erdm. S. 181. Sur l'Esprit universel.

[6]) Erdm. S. 182.

leugnen, so würde damit auch die menschliche Freiheit geleugnet und die Ursache der Übel auf Gott geschoben. Man sieht, wie Leibniz durch ethisch-religiöse Motive sich bestimmen lässt und wie einseitig man verfährt, wenn man seinen Substanzbegriff aus rein wissenschaftlichen Motiven herleiten will. Wir fühlen, meint Leibniz, dass das ohne den geringsten Grund auf Gott Übertragene, uns selbst angehört. Schreibt man aber der menschlichen Seele eine selbstthätige Kraft zu, so ist kein Grund vorhanden, sie den übrigen Wesen abzusprechen, falls man diese Kraft nicht als mit dem Verstande notwendig verbunden sich denkt, wozu auch keine Veranlassung da ist.[1]) — So bekämpft Leibniz einerseits den pantheistischen Substanzbegriff Spinoza's, andererseits hebt er den prinzipiellen Unterschied auf, welchen Descartes zwischen den selbstbewussten Menschen und den seelenlosen Tieren machte. — Wirklich sind nach Leibniz nur die Einzelsubstanzen, die Monaden, Individuen. In der Individualität besteht die Grundeigentümlichkeit seiner Substanz.

Die Substanzen als letzte Elemente der Dinge müssen absolut einfach, unteilbar sein. Nun sind die mathematischen Punkte einfach, aber das sind nur Modalitäten; die physischen Punkte oder körperlichen Atome sind infolge ihrer Ausdehnung unendlich teilbar; setzt man sie als punktuell, so entsteht die widerspruchsvolle Forderung, die kontinuierlich ausgedehnte Masse aus Punkten zusammengesetzt sich zu denken.[2])

---

[1]) Die phil. Schriften von Leibniz hg. von Gerhardt. Berlin, 1875—1890. 7 Bde.

Et comme je conçois que d'autres Estres peuvent aussi avoir le droit de dire moy, ou qu'on pourroit le dire pour eux, c'est par la que je conçois ce qu'on appelle la substance en general. Gerh. VI, S. 501; auch „De ipsa Natura" 10.

[2]) Gerh. IV, S. 511.

Man entgeht dieser Schwierigkeit, wenn man als wirkliche Einheiten diejenigen „ursprünglichen Kräfte" annimmt, auf welche schon die Analyse der Bewegungserscheinungen führt.[1]) Beim Studium der letzteren nämlich wurde Leibniz zu seinem Begriff der Substanz gedrängt: die Masse als das rein Stoffliche, also wesentlich Passive, und die Ausdehnung, als das bloss Geometrische in dem Körper, enthalten nichts, woraus eine Thätigkeit oder eine Bewegung herrühren könnte; man muss also in der körperlichen Substanz eine ursprüngliche Kraft zu wirken voraussetzen, obgleich dieser Begriff dem Gebiete der Metaphysik gehört.[2]) Nur die metaphysischen Punkte, wie Leibniz seine Einzelsubstanzen, im Unterschied von den mathematischen und physischen Punkten, nennt, sind einfach und real, denn ohne sie, so sagt Leibniz wörtlich, gäbe es nichts Reales.[3]) Offenbar beruht dieser Beweis auf einem Zirkelschluss, denn „Zusammengesetztes" giebt es nur, wenn es „Einfaches" giebt; nun beweist Leibniz das Einfache durch das Zusammengesetzte, während seine ganze Metaphysik darauf gerichtet ist, „Zusammengesetztes" durch „Einfaches" zu beweisen.[4])

Aus der Einfachheit der Monaden folgt ihre Ewigkeit, Unzerstörbarkeit. Die Monaden, als die wahren

---

[1]) Gerh. IV, S. 478.

[2]) Gerh. IV, S. 511. Erdm. S. 124, 2.

[3]) Erdm. S. 126, 11.

[4]) Neuerdings hat man Leibniz gegen diesen Vorwurf in Schutz zu nehmen versucht, indem man die Monade prinzipiell anders, als wir es thun, auffasste. Von einer „dinglichen Summierung und Verbindung der Monaden soll man bei Leibniz garnicht reden können. Denn die Tendenz der Monade soll in dem Nachweis bestehen, dass Verknüpfung niemals in den Dingen liegt, sondern aus einem System der Grundoperationen des Bewusstseins abzuleiten ist . . . Die Einheit soll bei Leibniz, sofern sie durch das Analogon des Bewusstseins gedacht wird, schlechthin den Akt

Einheiten, können auf natürlichem Wege weder entstehen, noch vergehen, denn das ist nur vermittelst der Anhäufung oder des Zerfallens der Teile möglich. Man muss demnach anerkennen, dass die Monaden zusammen mit der Welt von Gott geschaffen seien und nur von ihm vernichtet werden können.[1])

Die Einfachheit der Monaden macht auch die äussere Einwirkung auf sie unmöglich. Diese ist nämlich, nach Leibniz' Auffassung, immer eine mechanische und besteht in einer durch äusseren Anstoss bewirkten Bewegung der Teile. Ein einfaches Wesen kann demnach keinen äusseren Einflüssen unterliegen,[2]) es muss also den Ursprung aller seinen Veränderungen, aller seinen Thätigkeiten in sich tragen.

Worin bestehen nun die Thätigkeiten der Substanzen?

Die Natur der Substanzen besteht in der Kraft, ihre inneren Thätigkeiten können in nichts anderem, behauptet Leibniz, als im Vorstellen und Streben bestehen.[3]) Warum? So ohne weiteres leuchtet doch dies nicht ein. Offenbar begeht hier Leibniz einen logischen Sprung von der Kraft als Wesen der Substanz zum Vorstellen, als ihrer Thätigkeit, denn das Streben ist schon mit der Definition der Substanz gegeben. Das wesentliche Charakteristikum, die Kraft, besitzt die Leibnizische Substanz schon zu Anfang der achtziger Jahre; ihre erste zusammenhängende Kundgebung befindet sich im „Discours de Meta-

---

der Vereinigung bedeuten: die Einheit der Operation, nicht die des Elements.“ (Cassirer, S. 377.) Nun ist aber die Frage, ob diese Auffassung der Monade berechtigt ist. Die Entscheidung versuchen wir weiter unten, wo wir uns mit Cassirers Gesamtauffassung des Leibnizischen Systems auseinandersetzen.

[1]) Erdm. S. 705; 714; 125, 3.

[2]) Erdm. S. 127; 705; 133.

[3]) Erdm. S. 714.

physique" 1686, welches Jahr Leibniz selbst als das Geburtsjahr seiner Philosophie wiederholt bezeichnet.[1]) Doch fehlt im „Discours . . ." das Merkmal der vorstellenden Kraft.

Vorstellen, „Perception", als die innere Thätigkeit der Substanz, finden wir erst im Système Nouveau de la Nature 1695. Erwägt man überhaupt den Charakter des Leibnizischen Philosophierens, wo das Tendentiöse immerhin eine bedeutende Rolle spielt, so scheint die Annahme,[2]) erst Lockes Hauptwerk (1688) habe Leibniz zur Aufnahme des Vorstellens in die Substanz angeregt, höchstwahrscheinlich; denn es lässt sich nicht leugnen, dass der Begriff des Vorstellens, wegen seiner Dehnbarkeit, der Metaphysik Leibniz' grosse Dienste leistet, wie wir bald sehen werden. Nun wird der in Rede stehende logische Sprung dadurch nicht vermittelt, dass man seine Entstehung blosslegt. Den Einfluss Lockes möchten wir im allgemeinen dahin bestimmen, dass er Leibniz' Blicke von den abstrakten metaphysischen Spekulationen auf die unmittelbaren psychischen Erlebnisse lenkte und ihn auf eine bisher von ihm vernachlässigte Erkenntnisquelle gleichsam aufmerksam machte. Denn ihre endgiltige Ausgestaltung verdankt die Substanz Leibniz', trotz seiner idealistischen Ansätze, doch der inneren Erfahrung, was oben schon bei der Behandlung der Individualität der Substanz klar genug zum Ausdruck kam. Es sollen die übrigen Motive der Entstehung des Monadenbegriffs in ihrer Wirksamkeit dadurch nicht unterschätzt werden, dass dieser Begriff schliesslich doch nach der Analogie der Seele konzipiert worden ist. Man beachte nur die folgende Stelle[3]) aus dem „Système Nouveau . . ." „Je trouvai

[1]) „Leibniz und Spinoza", S. 149. L. Stein. Berlin, 1890.

[2]) Stein S. 141.

[3]) Erdm. S. 125, 3.

donc que la nature des substances consiste dans la force, et que de cela s'ensuit quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit, et qu'ainsi il fallait les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des Ames". Hier behält die Analogie noch ihre methodologische Bedeutung, überall sonst aber schlägt sie in eine metaphysische um und Leibniz spricht vom Vorstellen und Streben, als von den eigentlichen Thätigkeiten der Substanz, ohne von der Analogie etwas verlauten zu lassen. So heisst es in der Monadologie[1]) „ . . . les actions internes des Monades ne peuvent être autre chose que ses perceptions (c'est à dire les représentations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple) et ses appétitions (c'est à dire, ses tendances d'une perception à l'autre) qui sont les principes du changement".

Die inneren Thätigkeiten der Monaden machen zugleich ihre Qualitäten aus, sie bewirken ihre Verschiedenheit untereinander.[2]) Der Gegensatz zwischen der organischen und der unorganischen Welt, zwischen dem Lebendigen und Leblosen, löst sich für Leibniz in einen graduellen Unterschied vollkommener und weniger vollkommen vorstellender Wesen auf. Das Vorstellen der Monade ist eben nicht reine Aktivität, da zu ihrem Wesen, wie eine ursprünglich thätige, so auch eine ursprünglich leidende Kraft gehört.[3]) Die Monade ist in gewisser Beziehung gehemmt, obgleich ihre Hemmung eine innerliche ist. Das passive Prinzip in der Monade nennt Leibniz materia prima; diese ist die Körperkraft, welche nach Ausdehnung strebt, sie besteht nicht in „extensione", sondern in „extensionis exigentia".[4]) Materia secunda, die

---

1) Erdm. S. 714; 464 XII.
2) Erdm. S. 705; 714.
3) Erdm. S. 694.
4) Erdm. S. 725, 687; 436.

ausgedehnte körperliche Masse ist eine wohlbegründete Erscheinung,[1]) ebenso wie der Regenbogen eine Erscheinung ist, aber kein Schein blos, da ihm die Regentropfen und die Sonne zu Grunde liegen. Die Materie stellt die Widerstandskraft (vis resistendi) in den Monaden dar,[2]) infolge dessen „erscheint“ der Körper als undurchdringlich. Da die Materie zum Wesen der Monade gehört, so giebt es keine Monaden, keine Seelen ohne Körper, aber auch keine seelenlosen Körper.[3]) Gott allein ist über jede Materie erhaben, weil er ihr Schöpfer ist.[4]) Vermöge ihrer Körperlichkeit sind nun die Monaden mit Unvollkommenheit des Vorstellens behaftet. Jede von ihnen stellt nämlich das ganze Universum vor, behauptet Leibniz, aber dieser so wichtige Begriff gelangt bei ihm nirgends zu einer exakten Bestimmung: es wird damit ebenso die psychische Thätigkeit gemeint, wie auch das Vertreten, Ausdrücken, Repräsentieren. Nun rührt diese Unbestimmtheit daher, dass der Begriff des Vorstellens, wie oben erwähnt wurde, einen psychologischen Ursprung hat, zur Zeit seiner Konzipierung fehlte es Leibniz jedoch an dem Prinzip des universellen Zusammenhanges der Monaden und man könnte kaum auf einen glücklicheren Einfall kommen, um jene Lücke auszufüllen, als das Vorstellen metaphysisch umzudeuten. In der That, wie vermöchte denn anders die einfache Monade das

---

[1]) Eine Anhäufung von Monaden, wie ein Fischteich oder eine Schafheerde, folglich das was man ein Unum per accidens nennt — Erdm. S. 736 III; 436.

[2]) Materie est quod consistit in Antitypia seu quod penetrari resistit — Erdm. S. 678 III.

[3]) Die wahrhafte Substanz besteht aus einer immateriellen Seele und aus einem organischen Körper, sie beide zusammen bilden erst das, was man ein Unum per se nennt. — Erdm. S. 736 III.

[4]) Erdm. S. 432; Monad. gie 72.

Universum in seiner räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit in sich tragen, als in einer ideellen Weise. Den Einwurf, welchen schon Bayle machte, dass unendlich viele Perzeptionen mit der Einfachheit der Monade unvereinbar seien, beantwortet Leibniz mit dem Argument der inneren Erfahrung, welche uns in der Seele, trotz ihrer Substantialität, eine grosse Mannigfaltigkeit erkennen lasse und dadurch deutlich mache, was auch unabhängig von der Erfahrung vorausgesetzt werden müsste. Übrigens, meint Leibniz, nur für die sinnliche Anschauung treten hierbei Schwierigkeiten auf, nicht aber für die Vernunft. Die Begreiflichkeit soll man nämlich mit der Anschaulichkeit nicht identifizieren.[1]) Und das bedeutet so viel als: man solle nicht weiter fragen, wie kommt es, dass jede Monade von ihrem Standpunkt aus, den Erregungen (affections) ihres Körpers gemäss das Universum vorstellt.[2]) Alle Wesen — sie stellen nach Leibniz zusammengesetzte Substanzen dar, Monadenaggregate, einer vollkommeneren Zentralmonas untergeordnet und durch sie zur Einheit verknüpft[3]) — stehen im Zusammenhange: „comme tout est plein (dans la nature) heisst es in Monadologie § 61 ce qui rend toute la matière liée et comme dans le plein tout mouvement fait quelque effet sur les corps distants à mesure de la distance, de sorte que chaque corps est affecté non-seulement par ceux qui le touchent, et se ressent en quelque façon de tout ce qui leur arrive, mais aussi par leur moyen se ressent de ceux qui touchent les premiers dont il est touché immédiatement, il s'ensuit que cette communication va à quelque distance que ce soit. Et par consequent tout

[1]) Gerh. IV, S. 565; Erdm. S. 188; „De ipsa Natura" § 7.

[2]) Syst. Nouv. § 14.

[3]) Erdm. S. 714.

corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'univers."[1]) Der Universalzusammenhang, welcher rein ideell sein sollte, beruht somit jedoch auf dem Körper der Monaden. Nicht anders als durch Vermittlung ihres eigentlichen Körpers stellt auch die Monade die Welt vor.[2]) Ein unendlicher Geist vermöchte in ihr die ganze Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft zu lesen.[3]) Die Monade selbst aber kennt nicht alles, was sie vorstellt, — d. h. sie ist sich nicht alles dessen bewusst — sondern nur das, was sie deutlich vorstellt. Leibniz unterscheidet nämlich zwischen bewussten und unbewussten Vorstellungen, zwischen der Perzeption, als dem inneren Zustand der Monade, in welchem sie die Aussendinge vorstellt oder abspiegelt, und der Apperzeption oder dem Bewusstsein, als der reflektierenden Erkenntnis dieses Zustandes. Die Apperzeption kommt nicht allen Substanzen zu. Leibniz teilte dieselben nach der Vollkommenheit ihres Vorstellens nämlich in der Weise ein: so lange das Vorstellen der Substanz sich nicht zur Empfindung (sentiment) erhebt, ist sie eine blosse Monade und samt ihrem Körper ein einfaches Lebewesen (un simple vivant). Besitzt die Monade Organe, mittels derer die Eindrücke, die sie erhält, und die entsprechenden Vorstellungen sich zu Empfindungen erheben, d. h. zu Vorstellungen, die vom Gedächtnis begleitet sind, so dass gelegentlich ihr Echo hörbar werden kann, so stellt sie eine Seele und zusammen mit dem Körper — ein Tier dar. Erhebt sich die Seele zur

[1]) Erdm. S. 710.

[2]) . . . „chaque Monade créée represente tout l'univers . . . plus distinctement le corps qui lui est affecté, . . . comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'âme représente aussi tout l'univers en représentant son corps." Monad. § 62.

[3]) Monad. gie § 61; Erdm , S. 717, 3.

Vernunft (raison), so gehört sie den Geistern, ihr Körper — den Menschen an. Monaden haben bloss unbewusste Vorstellungen, daher sind sie im Zustande der Betäubung; je höher man im Stufenreiche der Geschöpfe aufsteigt, desto mehr klärt sich das Bewusstsein auf; aber auch Menschen als endliche Wesen gelangen nie zu voller Klarheit aller ihrer Vorstellungen, das wäre schon wegen ihrer Körperlichkeit unmöglich.[1])

Sofern die Substanz deutliche Vorstellungen hat, ist sie thätig, vollkommen; sofern sie aber verworren vorstellt, ist sie unvollkommen, leidend.[2]) Nur in diesem ideellen Sinne will Leibniz die gegenseitige Abhängigkeit der Substanzen gelten lassen. Warum wird jedoch bei der Begründung des universellen Zusammenhanges die sich von Körper zu Körper fortpflanzende Bewegung von Leibniz herbeigezogen? Sind aber wie der Körper so auch die Bewegung selbst ideell, weil blosse Vorstellungen, wie kann man dann auf ihnen etwas objektiv Reales beruhen lassen?

Der jeweilig erlangte Vollkommenheitsgrad des Vorstellens ist nicht beständig, denn die Natur der Substanz fordert notwendig eine Veränderung[3]) und das Leben der Monade besteht eben darin, dass sie von einer Vorstellung zu einer anderen strebt. Die Tiere können zu einfachen Lebewesen herabsinken, wenn sie das Gedächtnis ihrer Vorstellungen verlieren: auch Menschen geraten manchmal in diesen Zustand, und zwar im Schlafe oder in der Ohnmacht. Aber auch vor dem Eintritt ins menschliche Dasein sind die Seelen nicht vernünftig, bevor sie durch Zeugung zur menschlichen Natur bestimmt werden. Die Lebe-

---

[1]) Erdm. S. 715. „Dieu seul a une connaissance distincte de tout“ Gerh. VI, S. 604.

[2]) Erdm. S. 709.

[3]) Erdm. S. 128.

wesen gehen nämlich aus Samen hervor, in denen nicht nur die Präformation des Körpers. sondern auch seiner Seele, d. h. des ganzen Individuums vorhanden ist.[1]) Es giebt, nach Leibniz, keinen Anfang des Lebens, im strengen Sinne des Wortes, wie auch keinen Tod, sondern nur Evolution und Involution (accroissement et diminution).[2]) Das Gesetz der Entwicklung ist nicht als ein in der Vergangenheit einmal ausgesprochener Befehl Gottes aufzufassen, sondern als die eigene wirkungsvolle Natur der Substanzen selbst, die ihnen allerdings als ein göttliches Gesetz gegeben wurde.[3]) Die Substanzen streben ganz von selbst zu immer klarerem und deutlicherem Vorstellen, und zwar vollzieht sich diese Veränderung kontinuierlich, d. h. zwischen zwei aufeinander folgenden Zuständen besteht eine unendlich kleine Differenz.[4])

Obgleich die Veränderungen, welche die Entwicklung und das Leben der Einzelwesen ausmachen, nach ihren eigenen innerlichen Gesetzen erfolgen, bilden sie doch ein harmonisches Weltganze, weil sie der göttliche Wille zu einem universellen Zusammenhang bestimmte. Jedem von ihnen ist bei der Schöpfung diejenige Natur gegeben, in jedem ist diejenige Thätigkeit angelegt worden, welche die Rücksicht auf alle anderen forderte; jedes Individuum bethätigt sich spontan, jedoch in der Weise, wie es die Idee des Weltganzen verlangt.[5]) Diese vorherbestimmte Zusammenstimmung, „prästabilierte Harmonie“ ist die Konsequenz des Monadenbegriffs: die gegenseitige äussere Beeinflussung der Monaden ist ausgeschlossen; und bei jeder Gelegenheit — wie es der Okkasionalis-

[1]) Erdm. S. 715; 527.
[2]) Monad. gie §§ 72, 73.
[3]) De ipsa Natura § 6.
[4]) Erdm. S. 198.
[5]) Erdm. S. 709; 774, 91.

mus thut — Gott in das Weltgeschehen eingreifen zu lassen, hiesse zu immer neuen Wundern seine Zuflucht nehmen und so den Zusammenhang der Natur zerreissen; es bleibt somit für Leibniz nur die prästabilierte Harmonie, als die einzig mögliche Erklärung der universellen Konsonanz. Unmerklich kam Leibniz auf diesen überraschenden Gedanken, wie er selbst sagt; er schien ihm jedoch unvermeidlich zu sein; auch biete er grosse Vorteile und beträchtliche Schönheiten.[1]) Auf das ästhetische Motiv seiner Systembildung macht uns Leibniz somit selbst aufmerksam, das ethisch-religiöse dagegen drängt sich wohl von selber auf.

Das Verhältnis der Seele zum Körper ist, wie dasjenige der Einzelwesen, vorherbestimmt. Der Körper, als natürliche Maschine, folgt den Gesetzen der wirkenden Ursachen, d. h. der Bewegungen, die Seele, als lebendige zweckthätige Kraft dagegen — den Gesetzen der Triebe, der Endursachen des Guten und Bösen; diese beiden Systeme von Ursachen aber hat Gott in Harmonie miteinander gebracht, wie überhaupt die physischen Gesetze des Naturreiches mit den moralischen der Gnade.[2]) Der Körper ist auf solche Weise thätig, als ob es keine Seele, diese so — als ob es keinen Körper gäbe; doch bethätigen sich beide gleichsam als ob eine Wechselwirkung zwischen ihnen stattfände.[3]) Der Körper bewegt sich gerade dann, wenn es nötig ist, um den Trieben und Vorstellungen der Seele zu entsprechen;[4]) er ist der Seele angepasst für die Fälle, wo sie „nach aussen

[1]) Erdm. S. 127, 14.

[2]) Erdm. S. 714, 3; 717, 15.

[3]) Erdm. S. 711, 81.

[4]) . . . les esprits et le sang ayant justement alors les mouvement qu'il leur faut pour répondre aux passions et aux perceptions de l'âme — Erdm. 127, 14. Syst. Nouv.

wirkt". Diese gewöhnliche Ausdrucksweise will Leibniz durchaus beibehalten; mit der Hypothese der Harmonie vertrage sie sich sehr gut, meint er, indem man sagen könne, dass diejenige Substanz, welcher Gott ursprünglich die anderen angepasst hat, auf dieselben wirke.[1])

So ist das Universum, in Leibniz' Auffassung, ein Kunstwerk Gottes, wo alles geschieht, als wenn wirklich ein Verkehr zwischen den Einzelwesen stattfände.

Wir haben in der Methaphysik Leibniz' hauptsächlich dasjenige hervorgehoben, was uns zum Verständnis seiner Erkenntnislehre notwendig zu sein scheint.

Was für eine Erklärung des Erkennens lässt sich nun auf der Monadenlehre aufbauen?

Das erkennende Subjekt muss, als Substanz, rein spontan thätig sein; wegen der Unmöglichkeit äusserer Beeinflussung kann es nicht empfangen, nichts erfahren. Es stellt eine für sich abgeschlossene, nach eigenen Gesetzen regierte Welt dar, in seiner Art ein einziges Wesen, ein Individuum, in dem alles, was es erleben soll, ursprünglich angelegt ist. Gott hat es so geschaffen, dass bei ihm alles vollkommen spontan in Bezug auf sich selbst und dennoch vollkommen konform in Bezug auf die äusseren Dinge entsteht. Wie jede Monade, stellt auch das erkennende Subjekt das Universum vor, es ist gleichsam dessen Konzentration. Ein unendlicher Geist vermöchte aus ihm allein alles zu erkennen, selbst aber hat es ursprünglich kein Bewusstsein davon, was es vorstellt und seine Entwicklung besteht eben darin, dass das Vorgestellte ihm immer mehr zum Bewusstsein kommt. Im erkennenden Geist schlummert gleichsam das Wissen vom Weltall, in Form unbewussten Vorstellens

[1]) Syst. Nouv. § 17.

in ihm ursprünglich angelegt. Demnach kann das Erkennen nur in der Entfaltung der ursprünglichen Anlage bestehen.

Leibniz zielt auch dahin ab, seine Erkenntnislehre in dieser Weise auszugestalten. Das aktuelle Wissen, das bewusst Psychische entsteht nach ihm nicht plötzlich, auf einmal, sondern wie alles in der Welt entwickelt es sich. Allmählich, durch unendlich viele Zustände hindurch, die nicht blos aufeinander folgen, sondern einer aus dem anderen hervorgehen, nähert es sich dem ihm von Gott zugewiesenen Vollkommenheitsgrad. Wie alle Veränderung in der Welt kontinuierlich geschieht, so giebt es auch keinen plötzlichen Übergang vom absoluten Nicht-Wissen zum Wissen. Wie alles Existenzfähige, bevor es den Schauplatz seiner eigentlichen Thätigkeit betritt, in Form einer Anlage existiert, so ist auch das Geistige, das Psychische, ehe es zum Bewusstsein wird, als Unbewusstes vorhanden.

Das Unbewusst-Psychische ist, meint Leibniz, a priori[1]) schon dadurch bewiesen, dass es vom Begriff der Seele, als immer thätiger Substanz gefordert wird; aber auch „tausend Anzeichen weisen darauf hin — und darin soll der aposteriorische Beweis bestehen — dass in unserer Seele Veränderungen stattfinden, die wir selbst nicht bemerken". Leibniz' beliebtes Beispiel dafür ist die Wahrnehmung des Meeresrauschens: diese komme nur so zustande, dass jede Welle an sich eine unbemerkte Vorstellung in uns erzeuge; wir nehmen nur das Resultat als das Rauschen

---

[1]) a priori etwas beweisen heisst bei Leibniz, ohne sich an die Erfahrung anzulehnen, Vernunftgründe dafür anzuführen, apriorisch ist mit dem aus Vernunft stammenden identisch. a posteriori dagegen bedeutet das aus der Erfahrung gewonnene. — Erdm. S. 393; 778; 708. — Monad. gie 47 und 76; Gerh. V, S. 15.

wahr, doch ist es unmöglich, die einzelnen Perzeptionen zu leugnen, weil das Resultat nur durch sie zu Wege gebracht wird.[1]) Dieses Beispiel ist typisch für die sinnliche Wahrnehmung überhaupt. Auch die ästhetische Wirkung beruhe — nach Leibniz — auf den unbewussten Vorstellungen; der ästhetische Genuss sei ein verworren erkannter intellektueller Genuss.[2]) Ferner lässt Leibniz die Gedächtnisthatsachen, diejenigen der Gewöhnung an sinnliche Reize und die Wahlhandlungen, die scheinbar motivlos erfolgen, auf den unbewussten Vorstellungen beruhen, ebenso die Identität der Persönlichkeit, die individuellen Variationen der Einzelwesen, wie auch schliesslich die prästabilierte Harmonie.[3])

So ist das Unbewusst-Psychische als eine zur Erklärung mancher psychologischer Thatsachen brauchbare Hypothese dargethan — diese hat heutzutage ihre Anhänger.

Leibniz glaubt jedoch, diese Doktrin zur Genüge begründet zu haben, auf dass sie imstande sei, der vernichtenden Kritik, welche Locke gegen den Apriorismus als solchen richtete, den Boden zu entziehen.

Obgleich Lockes Kampf gegen den Apriorismus mit unserer eigentlichen Aufgabe direkt nichts zu

---

[1]) Erdm. S. 197.

[2]) Erdm. S. 718. — Die Wirkung der Musik z. B. darauf dem unbewussten Zählen der Seele beruhe, ebenso wie die Lust, welche in uns die Proportion bewirkt, und das Gefallen überhaupt: „le goût est une perception confuse“. — Erdm. S. 264.

[3]) „Ces petites perceptious sont donc de plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, . . . ces impressions que les corps qui nous environnent font sur nous et qui enveloppent l'infini; cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers, . . . elles constituent encore le même individu, qui est caracterisé par les traces qu'elles conservent des états précédents de cet individu . . . en consequence de ces perceptions le présent est plein de l'avenir et chargé du passé . . .“ — Erdm. S. 197, 8, 9.

thun hat, können wir doch nicht umhin, ihn hier zu berücksichtigen, da Leibniz' Bedeutung für die Entwicklung des Apriorismus nur dann einleuchtet, wenn man sie im Zusammenhang mit jenem Kampfe erwägt; dann ferner aber erhielt Leibniz den Impuls zur Ausführung seiner Erkenntnislehre überhaupt erst von Locke,[1]) in dieser wird also manches klar werden, was sonst unverständlich bleiben müsste.

Locke's Argumentation gegen den Apriorismus seiner Zeit, welcher von damaligen Cartesianern und Neuplatonikern vertreten wurde, gipfelt in dem Satze: was im Verstande ist, dessen muss sich derselbe bewusst sein. Den aprioristischen Standpunkt formuliert Locke so: „It is an established opinion amongst some men, that there are in the understanding certain innate principles, some primary notions . . . charakters as it were, stamped upon the mind of man, which the soul receives in its very first being, and brings into the world with it".[2])

[1]) Wie schon der Titel von Leibniz' erkenntnistheoretischem Werke „Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain" gegenüber dem Lockeschen „Essay concerning the Human Understanding" zeigt. — Leibniz schrieb zunächst 1696 einige Bemerkungen zu Lockes „Essay", die „Réflexions sur l'Essay de l'Entendement Humain de Mr. Locke", wo er seinen Standpunkt kurz aber scharf genug formuliert. Später arbeitet er die „Réflexions" gründlich aus, setzt sich mit jeder Behauptung Lockes auseinander, so dass das hieraus entstandene Werk „Nouveaux Essais" in Form eines Dialoges verläuft. Es war 1704 fertig, wurde aber infolge von Lockes Tod nicht herausgegeben, aus Gründen, die Leibniz selbst in einem Briefe an Remond de Montmort (Erdm. S. 703) erwähnt: „Je me snis dégoûté de publier des reputations des Auteurs morts . . . quelques petites Remarques m' échapèrent je ne sais comment et furent portées en Angleterre . . . Mr. Locke les ayant vues en parla avec mépris dans une lettre à Mr. Molineux . . . Je ne m'étonne point: nous étions un peu trop différents en principes et ce que j'avançois lui parroissoit des paradoxes." — Die „Nouv. Ess." wurden 1765 von Raspe herausgegeben.

[2]) Essay concerning the Human Understanding Vol. I. ch. II § 1.

Locke mutet den damaligen Aprioristen (Herbert, den er in seinem „Essay", erwähnt, Cudworth, More und Gale) ebenso wenig wie Descartes selbst[1]) die Behauptung zu: „in der Seele sein" heisse bewusst vorgestellt werden; obgleich dieser Sinn allein dem Descartes'schen System, nach welchem Geist eine denkende Substanz und das Denken dem Selbstbewusstsein gleich ist,[2]) entspricht. Auch die Interpretation des „im Verstande sein", des „Angeborenseins", welche dasselbe als die „Thätigkeit, Erkenntnisse hervorzubringen"[3]) auffasst — Descartes giebt sie in der Beantwortung der Einwände Hobbes' — ist Locke nicht entgangen; er meint aber, sie hebe jeden Unterschied zwischen Angeborenem und Erworbenem auf; denn ist die Erkenntnisfähigkeit der natürliche Eindruck, um welchen man streitet, dann sind alle überhaupt erkennbaren Wahrheiten angeboren.[4]) Daher soll man, meint Locke mit Recht, nach einer näheren Bestimmung des „Angeborenseins" verlangen. Wenn

---

[1]) Was man Locke so häufig zum Vorwurf macht: er habe den Descartes'schen Apriorismus meist entstellt und ihn erst dann bekämpft.

[2]) Une chose qui pense e'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui sent aussi et imagine. — S. 84 Oeuvres de Descartes Paris 1865.

[3]) Quand je dis qu'une idée est née avec nous, je n'entends pas dire qu'elle est toujours présente à notre pensée, mais j'entends seulement que nous avons nous mêmes la faculté de la produire — Desc. Oeuvres. S. 153. Übrigens giebt Lockes Ausdruck „capacity of knowing" nicht ganz den Sinn des Descartes'schen „faculté de produire" wieder.

[4]) „. . . if the capacity of knowing be the natural impression contended for, all the truths a man ever comes to know will, by this acount, be everyone of them innate and this great point will amount to no more, but only to a very improper way of speaking; which whilst it pretends to assert the contrary, says nothing different from these who deny innate principles." — Ess. Vol. I. ch. II. § 5.

die Ausdrücke „Angeborensein", „der Seele eingeprägt sein" einen konkreten Sinn haben sollen, so müssen sie, behauptet Locke, selbst so viel bedeuten als bewusst vorgestellt werden.[1]) Die Thatsachen widersprechen aber der Annahme, dass die für angeboren gehaltenen Erkenntnisse (theoretische und praktische Prinzipien, Ideen und Wahrheiten) von allen Geistern aktuell gewusst seien. Also, schliesst Locke, giebt es nichts Angeborenes in der Seele, der Geist ist ursprünglich eine „tabula rasa", „a dark chamber" und alle unsere Begriffe stammen aus der Erfahrung. Denn es ist ein offenbarer Widerspruch zu sagen: die Seele sei sich dessen nicht bewusst, was sie besitzt.[2])

Locke hat Recht, wenn das Wesen der Seele im Selbstbewusstsein, im selbstbewussten Denken besteht. Er sagt aber selbst: es sei ebenso wenig notwendig, dass die Seele immer denke, wie dass der Körper sich immer bewege.[3])

Nun greift Leibniz ein und behauptet: die Seele als Substanz kann niemals ohne Thätigkeit sein, wie auch der Körper nie ohne Bewegung,[4]) allein die Seele selbst weiss nicht immer von ihrer Thätigkeit, d. h. das Wesen der Seele besteht in Thätigkeit über-

---

[1]) „imprinting if it signify anything, being nothing else but the making certain truths to be perceived. — Ess. Vol. I. ch. II. § 5.

[2]) „it seeming to me near a contradiction to say that there are truths imprinted on the soul which it perceives and understands not. ebda.

[3]) Nor can I conceive it any more necessary for the soul always to think, than for the body always to move; the perception of ideas being as I conceive to the soul, what motive is to the body, not its essence, but one of its operations. — Ess. Vol. II, ch. I, § 10.

[4]) je soutiens que naturellement une Substance ne sauroit être sans Action et qu'il n'y a même jamais de corps sans mouvement. — Erdm., S. 196—97.

haupt, aber nicht nur in bewusster Thätigkeit, im bewussten Denken.

Somit können die angeborenen Erkenntniselemente von denen Locke fordert, dass sie von allen menschlichen Geistern bewusst vorgestellt werden, diese Forderung deshalb nicht erfüllen, weil sie, wie alles in der Welt, nicht auf ein Mal in ihrem vollkommenen Zustande auftauchen, sondern um zu klaren und deutlichen, d. h. bewussten Vorstellungen zu werden, sich erst dazu entwickeln müssen. Wenn sie also nicht von allen Menschen unmittelbar als Wahrheiten anerkannt werden, so ist es kein Beweis gegen ihr Vorhandensein selbst, da sie ursprünglich gar nicht anders, als in einem unbewussten Zustande im Geiste enthalten sein können. Das ist eben der natürliche Gang in der Entwicklung, dass das unbewusste, verworrene Vorstellen dem bewussten vorangeht.

Sind die angeborenen Erkenntniselemente ursprünglich unbewusst, so darf man sich nicht einbilden, dass sie in unserem Geiste, wie in einem offenen Buche, ohne Mühe und Untersuchung zu lesen seien. Sie sind uns ursprünglich nur in Form von Neigungen, Dispositonen, Gewohnheiten oder natürlichen Kräften (virtualités naturelles) gegeben, nicht aber als Thätigkeiten, obgleich sie immer von entsprechenden, oft unmerklichen Thätigkeiten begleitet sind. Leibniz vergleicht diese Dispositionen mit Adern in einem Stücke Marmor, welche einen Herkules vorbilden; der Marmor ist dann gleichsam für diese Gestalt angelegt und Herkules ist ihm angeboren.[1])

Gegen die Behauptung der Empiristen, unsere Seele besitze keine solche Adern, die eine bestimmte Gestalt präformieren würden, sondern stelle an sich

---

[1]) Erdm., S. 196.

eine tabula rasa dar, betont Leibniz, die tabula rasa sei für ihn lediglich eine Fiktion, nur in mangelhaften Begriffen der Philosophen begründet, ebenso wie der „leere“ Raum, die Atome etc. Das Einförmige, keine Mannigfaltigkeit in sich Schliessende ist, wie Leibniz meint, immer nur eine Abstraktion, wie die Begriffe der reinen Mathematik. Die Seelen, als Substanzen, können nicht ohne jede Variation sein; jede steht zu der Welt in einem eigentümlichen Verhältnis, besitzt also nur ihr eigentümliche innerliche Bestimmungen. Will man mit dem Ausdruck „tabula rasa“ sagen, die Seele besitze ursprünglich „blosse Vermögen“ etwas hervorzubringen (facultés nuës) so hält Leibniz auch dies für ein Phantasiegebilde, denn es giebt in der Natur nirgends ein Vermögen, eine Fähigkeit, welche in blosser Möglichkeit oder Macht etwas zu bewirken bestünde. Mit einem „Vermögen“ ist immer eine Disposition zu einer bestimmten Thätigkeit verbunden, wie auch ein unendlich mannigfaltiges Streben nach Thätigkeit, welches nie ohne Wirkung bleibt.[1])

Somit ist auch unser Geist nicht so zu denken, als ob er nur die blosse Fähigkeit die Erkenntnisse zu empfangen besässe, also sich hiebei ganz passiv verhielte, denn er ist selbst die Quelle all seiner Thätigkeiten und Gedanken.[2]) Danach wäre zu erwarten, dass Leibniz die gesamte Erkenntnis spontan aus dem Geiste sich entwickeln lasse.

Nun zeigt sich aber, dass die ursprüngliche Anlage, welche selbst zur Entfaltung hindrängen sollte, zunächst entdeckt werden muss, und das kann nämlich auf zweierlei Weise zu Stande kommen: entweder

[1]) Erdm. S. 222.

[2]) „ . . . je crois même que toutes les pensées et actions de notre âme viennent de son propre fonds, sans pouvoir lui être données par les sens. — Nouv. Ess. L. I, ch. I, § 1.

werden wir durch das natürliche Licht (lumière naturelle) d. h. durch die Vernunft geführt, indem wir die Erkenntnisquelle, unseren Geist, betrachten, um mittels des Beweises[1]) von der angelegten Erkenntnis eine deutliche Vorstellung zu gewinnen, oder durch den Instinkt, indem wir der angelegten Erkenntnis von Natur aus beistimmen und folgen, obgleich wir sie nur verworren kennen.[2])

So bedienen wir uns der Gesetze des Schliessens wie instinktiv – in diesem Sinne spricht Leibniz von „theoretischen Instinkten"[3]) – infolge einer verworrenen Erkenntnis, sie werden aber durch das natürliche Licht gefunden, wenn man sie beweist. Ebenso suchen wir instinktiv Lust und vermeiden Unlust, d. h. der Instinkt führt uns zu diesem moralischem Prinzip: denn „il faut suivre la joie et éviter la tristesse" ist nach Leibniz — eins der ersten moralischen Prinzipien[4]) – beweist man dagegen dessen Richtigkeit, so findet man es auf „lichtvolle Weise".

Nun reichen aber das natürliche Licht und der Instinkt zusammen noch immer nicht aus, die Entfaltung der angelegten Erkenntnis anzubahnen, weil der Geist, trotz seiner Spontaneität, seiner eigenen innerlichen Gesetzlichkeit und der prästabilierten Harmonie, noch einer „besonderen Gelegenheit" bedarf, um sie zu bemerken. Die Anlage, welche selbst zur Wirklichkeit streben sollte, bedarf eines fremdartigen Impulses, um „geweckt" zu werden und

---

[1]) „ . . . la force des consequences du raisonnement, qui sont une partie de ce qu'on appelle la lumière naturelle." Gerh. VI, S. 503.

[2]) Nouv. Ess. L. I, ch. II, § 4.

[3]) „les instincts aussi ne sont pas tonjours de practique; il yen a qui contiennent des vérités de théorie et tels sont les principes internes des sciences et du raisonnement." Erdm. S. 214.

[4]) Nouv. Ess. L. I, ch. II, § 1.

diesen lässt der Begründer der Monadenlehre von aussen in das erkennende Subjekt kommen und zwar sehr einfach durch Vermittlung der Sinne.[1]) Damit stürzt uns Leibniz gleichsam in eine neue Welt, er selbst dürfte wahrscheinlich diesen Sturz nicht so stark empfunden haben, weil er mit seinen bildlichen Ausdrücken alles wieder gut zu machen glaubt und die eigentliche Rechtfertigung mit den Worten uns gegeben zu haben glaubt: „. . . m'accommodant aux expressions reçues . . . je peux dire, dans un certain sens, que les sens externes sont cause en partie de nos pensées . . . comme les coperniciens parlent avec les autres hommes du mouvement du soleil, et avec fondement.[2]) Ob wir es aber bei dieser Rechtfertigung werden bewenden lassen können, ist noch sehr die Frage.

Zunächst aber wollen wir unbeirrt Leibniz' Apriorismus kennen lernen.

Was gilt nun für Leibniz als das eigentlich Ursprüngliche in der Erkenntnis, was ist nach ihm das Angeborene, „inné, né avee nous"?

Zwei Antworten darauf sieht man bei Leibniz miteinander ringen: Einerseits behauptet er die Ursprünglichkeit gewisser Begriffe und Wahrheiten „. . . l'âme contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines que les objets externes réveillent seulement dans les occasions . . .",[3]) andererseits aber nimmt er die Urbegriffe allein für den Ausgangspunkt der Erkenntnis und bezeichnet das

---

[1]) Les objets externes réveillent seulement les notions et doctrines de l'âme Erdm., S. 194. Je demeure d'accord que nous avons besoin d'occasions extérieures pour penser à ces idées (nées avec nous). Gerh. V, S. 20; VI, S. 491. Erdm. S. 223, § 2; Nouv. Ess. L. I, ch. I, § 1.

[2]) Nouv. Ess. L. I, ch. I, § 1

[3]) Erdm. S. 193.

aus ihnen „Abgeleitete“ ebenso als angeboren, nur in einem weiteren Sinne: „on peut encore diviser les idées et les vérités en primitives et dérivatives: les connaissances des primitives n'ont point besoin d'être formées, il faut les distinguer seulement, celles des dérivatives se forment par l'entendement et par le raisonnement dans les occasions. Cependant on peut dire dans un sens que les idées et les vérités mêmes, tant primitives que dérivatives, sont toutes en nous, puisqu'elles résultent toutes des rapports des idées primitives qui sont en nous.“[1]) Die letztere Annahme fügt sich zwar besser dem Leibnizischen System ein. Die Urbegriffe, gleichsam Keimbildungen, welche selbst nach Entfaltung hindrängen, genügen allein zur Hervorbringung der gesamten Erkenntnis. Dieselbe aus winzigsten Prinzipien, wie aus einem „Alphabet der Gedanken“, aufzubauen war in der That Leibniz' Lieblingshoffnung. Dem galten ja seine Bemühungen um die „Ars combinatoria“. Doch versagen die vereinzelten Begriffe eine Wahrheit als solche, ein Urteil, zu liefern. Die Urbegriffe verlangen nach einem Urgesetz ihrer Verbindung. Leibniz musste das im Grunde anerkennen, wenn er ausser den Urbegriffen noch die Urwahrheiten annimmt, eines Beweises weder fähige noch bedürfende Sätze, „des assomptions fondamentales où ce qu'on prend pour accordé par avance“, ursprüngliche Prinzipien, die etwas göttliches und ewiges an sich haben, was besonders in den „notwendigen“ Wahrheiten zum Vorschein komme.[2]) Leibniz teilt diese Prinzipien, im Anschluss an Locke, in theoretische oder spekulative und praktische oder moralische. Den ersten gehören der „Satz der Identität oder des Wider-

---

[1]) Gerh. V, S. 21.
[2]) Erdm. S. 194.

spruches" – dieser stellt nämlich bei Leibniz nur die negative Form von jenem dar — und der „Satz von zureichendem Grunde".[1]) Wir „erkennen" diese allgemeinsten Wahrheiten später als die besonderen. denn die Apperception dessen, was unser Geist ursprünglich besitzt, hängt von der darauf gerichteten Aufmerksamkeit ab; diese aber wird durch unsere Bedürfnisse geleitet und es ist angemessen, dass wir den „Vorstellungen der Sinne" zunächst unsere Aufmerksamkeit zuwenden.[2]) Das spätere Bewusstwerden der allgemeinsten Wahrheiten schwächt aber ihre grundlegende Bedeutung für die Erkenntnis überhaupt nicht ab, denn sie sind es, von denen die besonderen selbst abhängen und von denen diese blos Anwendungen darstellen. Obgleich zunächst selbst unbewusst, üben sie dennoch einen bestimmenden Einfluss auf die schon appercipierten Vorstellungen aus, gleichsam wie die unausgesprochen gebliebenen Prämissen in den Enthymemen die betreffenden Schlusssätze bestimmen.[3]) Natürlich haben viele kein aktuelles Wissen von diesen Prinzipien, aber alle „gebrauchen" sie instinktiv jeden Augenblick; die Prin-

---

[1]) „. . . les vérités primitives telles que le principe de la contradiction ne viennent point des sens ou de l'experience et n'en sçauroient être prouvées parfaitement mais de la lumière naturelle interne, et c'est ce que je veux en disant qu'elles sont nées avec nous. — Gerh. V, S. 22. Ce principe est celui du besoin d'une raison suffisante pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu. Est-ce un principe qui a besoin de preuves? . . . J'ose dire que sans ce grand principe on ne saurait venir à la preuve de l'existance de Dieu, ni rendre raison de plusieurs autres verités importantes. Tout le monde ne s'en est il point servi en mille occasions? — Lettres en L. et Clarke sur le § 46, No. 125 6—7.

[2]) Erdm. S. 212, § 25.

[3]) Erdm. S. 212, § 23. Nouv. Ess. I, I, §§ 11, 19.

zipien bedingen das Denken, gleichsam wie Muskeln und Sehnen das Gehen.[1])

Von den praktischen Prinzipien führt Leibniz das folgende als eines der ersten an: „il faut suivre la joie et éviter la tristesse“, doch besitze es die Evidenz und Unmittelbarkeit des Identitätssatzes nicht — obgleich es ebenso wie dieser unbeweisbar sei — da es sich auf die „innere Erfahrung“ oder auf „verworrene“ Erkenntnis stütze; man habe nämlich von Lust und Unlust keine deutliche Erkenntnis.[2]) Da die Neigung durch den Verstand ausgedrückt, eine praktische Wahrheit bilde und wenn jene angeboren ist, so es auch diese sei, und da es ferner nichts in der Seele gebe, was der Verstand nicht ausdrücke, so sollen eigentlich allen natürlichen Neigungen ebenso viele angeborene (praktische) Wahrheiten entsprechen.[3])

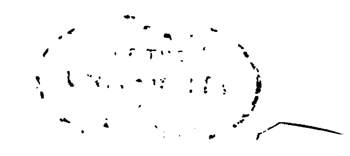
Die ursprünglichen Begriffe sind diejenigen, welche der Geist durch Betrachtung seiner eigenen Natur zu finden vermag. Merkwürdig ist Leibniz' Begründung ihrer Apriorität: „ . . . peut-on nier qu'il y ait beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nousmêmes, pour ainsi dire; et qu'il y ait en nous être, unité, substance, durée, changement, action, perception, plaisir et mille autres objets de nos idées intellectuelles? Ces mêmes objets étant immédiats et toujours présents à notre

---

[1]) „J'avoue qu'il y a une infinité de personnes qui n'ont jamais fait une énonciation expresse du principe de la contradiction . . . Mais où en trouvera-t-on qui ne s'en serve en practique et qui ne soit choqué d'un menteur qui se contredit?“ Gerh. V, S.23.

[2]) „. . . ce n'est pas une vérité qui soit connue purement de raison, puisqu'elle est fondée sur l'expérience interne, ou sur des connaissances confuses, car on ne sait pas ce que c'est que la joie et la tristesse.“ Nouv. Ess. I, II, § 1.

[3]) Erdm. S. 213; 214; 215.



entendement (quoiqu'ils ne sauroient être tonjours aperçus, à cause de nos distractions et de nos besoins), pourquoi s'étonner que nous disions que ces idées nous sont innées, avec tout ce qui en dépend?"[1]) Ob diese geradezu auf der Immanenz des Erkenntnisobjekts fussende Begründung als stichhaltig gelten kann, bleibe vorderhand dahingestellt.

Wie anders ist die Apriorität der Begriffe „Raum" und „Zeit" dargethan! Raum und Zeit sind nach Leibniz blosse Verhältnisse: „ . . . l'espace c'est un rapport, un ordre,[2]) non-seulement entre les existants, mais encore entre les possibles comme s'ils existaient, . . . le temps n'est qu'un ordre des choses successives,"[3]) aber objektiv wirkliche Verhältnisse. Denn zwar sagt er von ihnen, sie seien „etwas ideales", es entsprechen ihnen keine extramentalen, reellen und absoluten Wesen,[4]) dennoch ist ihre Realität in Gott begründet, sowie diejenige aller ewigen Wahrheiten.[5]) Sie sind ideell als Verhältnisse, aber nicht subjektiv ideell, denn sie bestünden, auch wenn kein erkennendes Be-

---

[1]) Erdm. S. 196.

[2]) „ . . . un ordre des situations, ou selon lequel les situations sont rangées. — Lettre entre Leibniz et Clarke, sur le § 41. No. 104.

[3]) Lettres . . . ebda. N. 104. 105; ebda. Troisième Ecrit de M. Leibniz N. 4 „j'ai remarqué plus d'une fois que je tiens l'espace pour quelque chose de purement relatif, comme le temps; pour un ordre des coexistances, comme le temps est un ordre des successions . . ., auch Nouv. Ess. L. II. ch. XIII. § 17.

[4]) Lettres . . . Ecrit III. N. 2. „ . . . mes démonstrations contre l'espace réel absolu, idole de quelques anglais modernes; ebda. sur le § 41. N. 104.

[5]) „ . . . le temps et l'espace sont de la nature des vérités éternelles, qui regardent également le possible et l'existant." Nouv. Ess. 242. § 2 b. Le meilleur sera donc de dire que l'espace est un ordre mais que Dieu en est la souree" — § 19 ch. XIII. L. II. Nouv. Ess. — „sa vérité (de l'espace) et réalité est fondée en Dieu, comme toutes les vérités éternelles." — ebda.

wusstsein vorhanden wäre. Nun müssen diese Verhältnisse betrachtet werden, damit die Begriffe „Raum“ und „Zeit“ zustandekommen. Fasst man ausschliesslich die im Briefwechsel mit Clarke sich befindende Ausführung Leibniz' ins Auge, wie wir uns den Raumbegriff bilden, so scheint er diesen wirklich mittelst der Abstraktion aus den sinnlichen Wahrnehmungen entstehen zu lassen,[1]) in den „Nouveaux Essais“ — die man wohl als die eigentliche Quelle für Leibniz' Erkenntnislehre ansehen darf — heisst es jedoch, die Sinne „führen“ uns blos auf den Raumbegriff, welcher ursprünglich in uns ist. Ebenso wird der Zeitbegriff in uns nur „geweckt“ und zwar durch Succession unserer Vorstellungen, jene aber ist nie so konstant und regelmässig, dass sie derjenigen der Zeit entspreche, welche ein gleichförmiges Kontinuum, wie eine gerade Linie bilde. Der Wechsel unserer Vorstellungen bringt nicht den Zeitbegriff hervor. sondern er giebt uns nur „Gelegenheit“, an die Zeit zu denken.[2]) Dasselbe darf wohl von allen denjenigen Begriffen ausgesagt werden - obgleich sich Leibniz darüber nicht verbreitet - , welche er im Anschluss an Locke „idées complexes“ nennt und unter diesen wiederum „des modes, des substances et des relations“ unterscheidet.[3])

Charakteristisch ist auch Leibniz' Begründung der Apriorität des Unendlichkeitsbegriffs: Nimmt man die Unendlichkeit für ein wirkliches Ganzes, so haben

---

[1]) Lettres . . . sur le §§ 8 et 9 N. 47. „Voici comment les hommes viennent à se former la notion de l'espace. Ils considèrent que plusieurs choses existent à la fois, et ils y trouvent un certain ordre de coexistance suivant lequel le rapport des uns et des autres est plus ou moins simple: c'est leur situation ou distance etc.“ Erdm. S. 768.

[2]) Erdm. S. 241 § 16 etc.; ch. XIV et XIII.

[3]) ebda. ch. XII. § 3.

wir von ihr keinen Begriff, d. h. keine deutliche Idee.[1]) Es gebe zwar unendlich viel Dinge, d. h. stets mehr, als man verzeichnen könnte, und der Unendlichkeitsbegriff beziehe sich auf alles Mess- und Zählbare, jedoch absurd sei es zu behaupten, wir hätten einen aktuellen Begriff vom unendlichen Raum, von der unendlichen Zeit oder Zahl, nicht weil wir des Unendlichkeitsbegriffs unfähig wären, sondern weil Unendliches kein wirkliches Ganzes bilde.[2]) Dagegen haben wir vom unendlichen Raum, sowie von der unendlichen Zeit positive und wahre Ideen, wenn wir sie als schrankenlose Attribute Gottes oder als Absolutes auffassen,[3]) denn das wahre Unendliche sei nur in Absolutem. Der Begriff des letzteren in Bezug auf die Zeit sei der Begriff der Ewigkeit Gottes, in Bezug auf den Raum — derjenige seiner Unermesslichkeit.[4]) Ein absoluter Raum aber als ein Unendliches, aus Teilen zusammengesetztes Ganzes ist unvorstellbar, es gebe nichts dergleichen. Das unendlich Grosse sowie das unendlich Kleine seien lediglich „nützliche Fiktionen" und hätten nur in den mathematischen Berechnungen einen Sinn, wie die imaginären Wurzeln in der Algebra. Wolle man den Begriff des Unendlichen dadurch entstehen lassen, dass man dem Endlichen immer neue Teile hinzufüge — wie es Leibniz am Beispiel der geraden Linie ausführt — so liege ja der Grund (raison) dieses Verfahrens in

---

[1]) Idée distincte ist bei Leibniz gleichbedeutend mit notion Erdm. 310 § 12, idée confuse dagegen — mit image claire ebda. 291 § 13.

[2]) Erdm. S. 244 § 1; 245 § 8.

[3]) Erdm. S. 245 § 16.

[4]) Wie sei es mit dem Unendlich-Kleinen? Dieses könne wohl nicht als ein Attribut Gottes aufgefasst werden.

uns selbst,[1] denn wir sehen ein, man könne das Endliche immer und immer noch vergrössern; das zeigt, behauptet Leibniz, der Begriff des Absoluten sei ursprünglich in uns. Er geht den hinzugefügten Schranken voraus, man bemerkt ihn aber nur, indem man mit dem Beschränkten oder in die Sinne Fallendem beginnt; das heisse jedoch nicht, die „Erfahrung der Sinne“ bringe diesen Begriff hervor.[2] Ähnlich thut Leibniz die Ursprünglichkeit des Gottesbegriffs dar: zwar führe uns die Natur selbst darauf, an eine höhere Macht zu glauben — so sah man ein taubstumm geborenes Kind dem Vollmond seine Anbetung bezeigen — damit sei aber nicht gesagt, dass wir den Begriff Gottes „empirisch“ gewinnen. Die Wunder der Natur „wecken“ nur das, was in uns ist, sowie auch die Tradition und der Unterricht uns es blos zum Bewusstsein erheben, aber es nicht hervorbringen. Der Begriff Gottes könne gelehrt werden, die „Leichtigkeit aber, mit welcher die Menschen diese Lehre aufnehmen, zeige, dass dieser Begriff aus der Natur ihrer Seelen stamme.“[3]

---

[1]) „Cela fait voir comment ce qui donne de l'accomplissement à la conception de cette idée (de l'infini) se trouve en nous-mêmes et ne saurait venir des expériences des sens. L'idée de l'absolu est en nous intérieurement comme celle de l'être.“ — Erdm. S. 243. Ch. XVII. § 4.

[2]) „. . . il faut concevoir que la même raison subsiste toujours pour aller plus loin. C'est cette considération des raisons qui achève la notion de l'infini . . . Ainsi les sens seuls ne sauraient suffire à faire former ces notions . . . l'idée de l'absolu est antérieure, dans la nature des choses, à celle des bornes qu'on ajoute. — ebda. Ch. XIV § 27.

[3]) Erdm. S. 207; Gerh. V. S. 21. Echant. de Reflex: „Pour ce qui est de l'idée de Dieu, on allegue les exemples de quelques notions, qui n'en ont aucune connaissance . . . on peut dire que cela prouve seulement, qu'il n'ya point eu d'occasion suffisante pour réveiller en eux l'idée de la substance suprême.“

Als angeboren bezeichnet Leibniz ferner: Die „Maximen", unter welchem Namen Leibniz alle Axiome und Lehrsätze zusammenfasst. Wir gewinnen sie nicht durch Erfahrung, d. h. mittelst Induktion aus beobachteten Fällen, sondern umgekehrt: diese beziehen ihre Wahrheit von dem in ihnen „verhüllten" Axiom. Man erkenne z. B. den besonderen Satz: Der Körper ist grösser als der Finger als wahr, nur weil in ihm das — ursprünglich im Geiste aller Menschen vorhandene — Axiom: das Ganze ist grösser als sein Teil wie verhüllt ist. Auch ausserhalb der Mathematik gebe es Maximen, denen viele besondere Fälle ihre Wahrheit verdanken. Die Maxime der Physik z. B., die Natur schlägt immer die kürzesten Wege ein, genügt, um fast die ganze Optik zu begründen. Von der Maxime der Rechtswissenschaft: Niemand soll auf eine Weise profitieren wollen, die einem anderen schädlich sein kann, hängen viele besondere Gesetze ab. Samt anderen Maximen, die auch „durch reine Vernunft gelehrt werden", bilde sie das natürliche Recht.[1])

Nun hat ja alle mit Hilfe von den angeborenen Wahrheiten und zwar auf demonstrativem Wege gewonnene Erkenntnis auch als angeboren zu gelten. Demnach sei uns zunächst die Logik als Vorbild aller demonstrativen Wissenschaften angeboren: ihr fundamentales Prinzip nämlich genüge allein, damit die Vernunft sie selbst konstruiere. Dasselbe Prinzip der Identität reiche aus, um die ganze Arithmetik und Geometrie zu beweisen[2]), mit geschlossenen Augen

---

[1]) Erdm. S. 368 § 19.

[2]) Le grand fondement des mathématiques est le principe de la contradiction où de l'identité . . . Et ce seul principe suffit pour démontrer toute l'arithmétique et toute le geométrie, cést à dire tous les principes mathématiques. Erdm. S. 748. i. II Ecrit de L. à Clarke.

vermöge man sich diese Wissenschaften zu bilden, ohne ihre Wahrheiten durch Gesichts- und Tastsinn zu lernen, wenn man nur das im Geiste ursprünglich Vorhandene aufmerksam betrachte und ordne. Wie gewinnt man aber die betreffenden Vorstellungen? Darauf antwortet Leibniz: „. . . il est vrai qu' on envisagerait pas les idées dont il s'agit, si l'on n'avait jamais rien vu ni touché".[1]) Diese unansehnlichen Worte treffen eben, wie wir bald sehen werden, den Kern unseres Problems.

Ferner sei die Moralwissenschaft uns virtuell angeboren, da man sie aus ihrem allgemeinsten Prinzip demonstrativ gewinnen könne; da es aber nicht so leicht sei, so habe uns Gott Instinkte gegeben, die uns ohne Überlegung auf das Vernunftgemässe leiten.[2]) Schliesslich ist hier die Metaphysik, als eine demonstrative Wissenschaft — nach Leibniz Auffassung — zu erwähnen, welche aus dem Prinzip vom zureichenden Grunde ableitbar sei.[3])

Wir haben also zunächst die allgemeinsten Sätze und die Urbegriffe als angeboren anzusehen, in weiterem Sinne aber alles was man vermittelst derselben gewinnen kann.[4])

---

[1]) Erdm. S. 208 § 5. „Dans ce sens on doit dire que toute l'arithmétique et toute la geometrie sont innées et sont en nous d'une manière virtuelle, en sorte qu'on les y peut trouver en considérant attentivement et rangeant ce qu'on a déjà dans l'esprit, sans se servir d'aucune vérité apprise par l'expérience ou par la tradition d'autrui".

[2]) Nouv. Ess. I. II §§ 1, 9.

[3]) „Or par ce principe (de la raison suffisante) seul se démontre la divinité, et tout le reste de la métaphysique ou de la théologie naturelle; et même en quelque façon les principes physiques indépendants de la mathématique c'est à dire les principes dynamiques ou de la force". II Ecrit de L. à Clarke § 1. Erdm. 748 i.

[4]) „il ya des principes innés qui sont communs et fort aisés à tous; il y a des théorèmes qu'on découvre aussi d'abord et qui

Wozu bemühen wir uns aber, das Apriorische in der Erkenntnis bei Leibniz ausfindig zu machen? er sagt ja ausdrücklich selbst: „. . . toutes les pensées et actions de notre âme viennent de son propre fond, sans pouvoir lui être données par les sens.“[1])

Nun ist es uns eben darum zu thun, wie man diesen Satz zu verstehen habe. So ohne weiteres ihn als Formulierung eines absoluten Apriorismus — als welche er gewöhnlich gilt — hinzunehmen, verhindert uns, wenn auch zunächst ganz äusserlich, die Thatsache, dass Leibniz eine „sensation“, eine „expérience des sens“ zum Prozess des Erkennens hinzuzieht.

Zwei Reihen von Erkenntniselementen laufen in den „Nouveaux Essais“ gleichsam einander parallel: die aus der Vernunft und die aus der sinnlichen Erfahrung stammenden.

Neben den reinen Vorstellungen (idées pures, — de la pure raison) giebt es nämlich auch sinnliche (idées sensitives) und zwar Vorstellungen der sinnlichen Eigenschaften der Dinge: „. . . les idées des qualitées sensibles, comme de la couleur, de la saveur etc. qui en effet ne sont que des phantômes, nous viennent des sens, c'est à dire de nos perceptions confuses.[2])

Jeder Art von Vorstellungen entstammt eine besondere Kategorie von Wahrheiten: den reinen Vor-

---

composent des seiences naturelles... Enfin dans un sens plus simple . . . toutes les vérités qu'on peut tirer des connaissances innées primitives se peuvent encore appeler innées parce que l'esprit les peut tirer de son propre fond“. Nouv. Ess. I, I. § 5.

[1]) Erdm. S. 206 § 1.

[2]) „. . . ideés pures que j'oppose aux phantômes des sens.“ N. Ess. I. I. § 5; ebda. §§ 11, 18. — Überhaupt ist Leibniz mit Lockes Einteilung der Ideen einverstanden, welche lautet: „idées . . . qui viennent (1) par le moyen d'un seul sens, ou (2) par le moyen de plus d'un sens, ou (3) par la réflexion, ou (4) par toutes les voies de la sensation, aussi bien que par la réflexion.“ N. Ess. II, III, § 1.

stellungen die Vernunftwahrheiten, den sinnlichen die thatsächlichen.[1]) Innerhalb dieser beiden Kategorien unterscheidet er primitive oder grundlegende und derivative oder abgeleitete Wahrheiten. Die ersten durch Intuition erkannten seien dadurch charakterisiert, dass man sie nicht durch etwas gewisseres beweisen könne, sie bilden gleichsam die letzten Elemente der Analyse der Erkenntnis. Die primitiven Vernunftwahrheiten oder identischen Sätze sind die besonderen Formulierungen des Identitätsprinzips, die derivativen dagegen — diejenigen, welche sich auf identische Sätze zurückführen lassen. Die primitiven thatsächlichen dagegen liefert uns die innere Erfahrung, die unmittelbare Apperception unseres Daseins und Denkens. Diese Wahrheiten sind teils allgemeine, teils besondere, jedoch immer gleich klar.[2]) Zu den thatsächlichen abgeleiteten dagegen gehören alle, die sich auf das besondere Dasein der endlichen Wesen ausser uns und auf ihre Eigenschaften beziehen. Diese Wahrheiten haben wir meint Leibniz - einfach der Assoziation unserer Vorstellungen zu verdanken; zu ihrer Gewinnung sei uns das Erleben der Thatsachen und das Gedächtnis erforderlich, dagegen kein Schliessen, kein Raisonnement; auf Grund der Verknüpfung der Vorstellungen in der „Phantasie" erwarten wir bei jedem neuen Falle, der den schon erfahrenen ähnlich ist, wieder dasselbe,

---

[1]) „. . . la nature des vérités dépend de la nature des idées . . . et les vérites où entrent les idées qui viennent des sens dépendent des sens, au moins en partie; aû lieu que les idées intellektuelles et les vérités qui en dépendent n'ont point leur origine des sens. N. Ess. I, I, § 11.

[2]) „Les vérités primitives de fait sont les expériences immédiates internes d'une immédiation de sentiment . . . les vérités primitives de raison sont immédiates d'une immédiation d'Idées." Erdm. S. 340.

was wir früher mit ihm verbunden fanden, als ob die Dinge in Wirklichkeit so verknüpft wären, wie ihre Bilder in unserem Gedächtnis. So sei auch das scheinbare Folgern der Tiere zu verstehen: der Hund flieht vor der Peitsche, weil sie ihn an einmal von dieser erlittenen Schmerz erinnert. Sofern die Menschen Empiriker sind, erwarten sie auch das in der Zukunft, was schon oft geschehen ist; dazu treibt sie zwar die Vernunft selbst, doch kann die erwartete Wirkung ausbleiben, dann nämlich wenn die verursachenden Gründe sich ändern, das heisst: die empirisch gewonnenen Wahrheiten beziehen sich bloss auf besondere Fälle.[1]) Werden sie auch in gewissem Grade allgemein, so geschieht das immer mit Hilfe von „Beobachtung oder Induktion", weshalb diese Wahrheiten lediglich eine „multitude de faits semblables" darstellen.[2]) Nun mögen aber die „Beispiele", aus welchen solche Wahrheiten gewonnen werden, noch so zahlreich sein, so genügen sie jedoch nicht, um die universelle Notwendigkeit derselben darzuthun. Man beobachtet z. B., dass vor dem Ablauf von 24 Stunden der Tag sich in die Nacht und die Nacht sich in den Tag verwandle, doch ist dies keine notwendige und ewige Wahrheit, weil die Erde und die Sonne selbst nicht notwendig existieren, denn es kommt vielleicht eine Zeit, wo das ganze Sonnensystem, wenigstens in seiner jetzigen Gestalt, verschwindet.[3]) Nun gehören alle von der Erfahrung gelieferten Wahrheiten derselben Kategorie wie die erwähnte, sie sind blos „zufällig" oder „moralisch notwendig".

Leibniz unterscheidet nämlich zwei Arten von

---

[1]) Erdm. S. 195.
[2]) Erdm. S. 379, § 13.
[3]) Erdm. S. 195.

Notwendigkeit: die eine, die „logische", auch „mathematisch" oder „metaphysisch" genannt, besteht da, wo das Gegenteil einen Widerspruch einschliesst, die andere, die „moralische", dagegen in den Fällen, wo ein zureichender Grund vorhanden ist. Jeder Art liegt also ein besonderes Prinzip zu Grunde, der logischen das Prinzip des Widerspruches, der moralischen — dasjenige des zureichenden Grundes.

Diese Prinzipien beherrschen gleichsam zwei verschiedene Welten: die Welt des Wirklichen, von Gott Geschaffenen und die Welt des Gedachten, aus der Vernunft Stammenden. Jene — unter den möglichen Welten als die vollkommenste von Gott erwählt — ist nicht absolut notwendig, da die Motive der Wahl nur „'inclinent sans necéssiter" und wird vom Prinzip des zureichendes Grundes beherrscht.[1]) Demnach können die sich auf die zufällige Welt beziehenden, nämlich die thatsächlichen Wahrheiten auch nur zufällig sein, d. h. ihr notwendiger Grund ist nicht anzugeben, sie lassen sich auf die identischen Sätze nicht zurückführen. Die Wahrheiten dagegen, welche nur das (logisch) Gedachte, d. h. aber für Leibniz das Mögliche betreffen und nichts über das Wirkliche als solches aussagen, müssen, wegen der absoluten Notwendigkeit des logisch Gedachten, auch selbst absolut notwendig sein und in diesem Sinne nennt sie Leibniz ewig.[2]) Obgleich nur das „Mögliche" betreffend sind sie doch real, und. blieben es auch dann, wenn es keinen menschlichen Geist gäbe, da sie ihre letzte Grundlage im göttlichen Verstande haben, wie ihrerseits die thatsächlichen Wahrheiten im Willen Gottes.[3])

---

[1]) Erdm. S. 763; 779; 707 § 32.

[2]) N. Ess. IV, XI, § 13.

[3]) Erdm. 5. 708 § 46. — Man hat Leibniz eingeworfen, dass Gott, wie alle vernünftige Wesen, seinen Willen durch die Ver-

Die Erfahrung ist somit allem Anschein nach keineswegs geleugnet, sondern neben der Intuition und Demonstration als Ursprungsquelle für eine wenn auch minderwertige und zwar sinnliche Erkenntnis anerkannt.[1]) Die sinnlichen Vorstellungen sind ja nach Leibniz blosse Phantome, welche unseren verworrenen Wahrnehmungen entstammen und von der Vernunft legitimiert werden müssen.[2]) Iufolgedessen sind die von ihnen abhängigen faktischen Wahrheiten auch verworren — „wenigstens zum Teil" — und bedürfen ebenfalls einer Verifizierung vermittelst der Vernunftwahrheiten: „il faut donc quelque chose au delà des sens, qui distingue le vray de l'apparent et ce sont des vérités des sciences demon-

nunft bestimmen lassen sollte, dann aber würde alles absolut notwendig sein und alle Wahrheiten — Vernunftwahrheiten. Leibniz sagt jedoch (Rem. sur le livre de King § 13) „... je n'oblige point la volonté de suivre toujours le jugement de l'entendement, parce que je distingue ce j. des motifs qui viennent des perceptions et inclinations insensibles ... la volonté est mue par la représentation du bien et du mal." Damit mutet Leibniz Gott Unbewusstes zu! Wie denn? Ist ja bei ihm Gott ein unendlicher Geist, über jede Körperlichkeit und Passivität erhaben, welche Leibniz allein für das Unbewusste verantwortlich macht. Andererseits kann man Gott als dem vollkommensten Wesen die Fähigkeit der Wahl nicht absprechen; die Wahl aber setzt verschiedene Möglichkeiten voraus. Offenbar befinden wir uns in einem der logischen Labyrinthe, sozusagen, in welche uns Leibniz' Philosophieren nicht gerade selten verwickelt.

[1]) Nicht in den „Nouv. Ess." allein rechnet Leibniz mit drei Arten von Erkenntnis (IV, II, § 14) zum Behuf der Verständigung mit Locke. Etwa derselben Einteilung begegnen wir auch in einem Briefe Leibniz' an d. Königin Sophie Charlotte von Preussen, „Lettre touchant ce qui est indépendant des Sens et de la Matiere" der zwischen 1702 und 1716 geschrieben wurde. „Il y a donc trois rangs des notions: les sensibles seulement ..., les sensibles et intelligibles à la fois ..., et les intelligibles seulement." Gerh. VI, S. 502.

[2]) Nouv. Ess. IV, IV, § 2.

stratives."[1]) Mit dieser Forderung jedoch benimmt Leibniz den faktischen Wahrheiten ihre Zufälligkeit. Übrigens ist die Unterstützung gegenseitig und die Erfahrung ihrerseits garantiert die von der Vernunft gewonnene Erkenntnis: „il faut se défier de la raison toute seule."[2]) Der Fortschritt in der Mathematik sei dem Umstande zu verdanken, dass hier die Erfahrung jeden Augenblick das Denken unterstütze, wo dagegen dieser Parallelismus (des raisons et des expériences) fehlt, wie in der Metaphysik und Moralwissenschaft, gerate der menschliche Geist leicht in Irrtum.[3]) Die Erfahrung diene der Vernunft zur Bestätigung, ungefähr so wie die Proben in der Arithmetik, um Rechnungsfehler zu vermeiden.[4]) Überhaupt bedürfe unser abstraktes Denken immer „etwas Sinnliches", wären es auch nur solche Zeichen wie die Buchstaben oder Laute, wenngleich zwischen diesen willkürlichen Zeichen und jenen Gedanken keine notwendige Verknüpfung besteht.[5]) Vernunft und Erfahrung arbeiten solchermassen Hand in Hand: Die sinnliche Erkenntnis ist es, welche uns von einem „Aussen" benachrichtet, die „Verknüpfung der Erscheinungen" aber, welche die thatsächlichen Wahrheiten hinsichtlich des „Aussen" garantiert, wird erst von den Vernunftwahrheiten verifiziert.[6])

Soll nun alles hier empiristisch lautende blos

---

[1]) ebda. I. I, § 2; Gerh. VI, S. 502.

[2]) Erdm. S. 171.

[3]) Erdm. S. 343.

[4]) Erdm. S. 195.

[5]) Nouv. Ess. I, I, § 5.

[6]) Nouv. Ess. IV, II, § 14: „. . . le vrai critérion en matière des objets des sens est la liaison des phénomènes, c'est-à-dire la connexion de ce qui se passe en différents lieux et temps, et dans l'expérience de différents hommes . . . Et la liaison des phenomènes, qui garantit les vérités de fait à l'egard des choses sensibles hors de nous, se verifie par le moyen des vérités de raison."

Redensart sein? Behält Leibniz etwa die überlieferten Ausdrücke nur deshalb bei, weil sie in der That „gut“ seien, während er im Grunde die gesamte Erkenntnis für angeboren erachtet? Was hätten dann die „hybridae conclusiones“ oder die „propositions mixtes“[1]) noch zu bedeuten, welche Leibniz von den angeborenen Sätzen ausdrücklich unterscheidet: als angeboren gilt für ihn z. B. der Satz: das Quadrat ist kein Kreis, weil hier das Prinzip des Widerspruches auf die vom Verstande selbst gelieferten Vorstellungen angewandt wird. Den Satz dagegen: das Süsse ist nicht das Bittere hält er für nicht angeboren, denn die Empfindungen (sentiments): süss und bitter werden durch äussere Sinne vermittelt; es ist vielmehr ein gemischter Schluss, in dem ein Axiom auf eine sinnliche Wahrheit Anwendung findet. Leibniz unterscheidet somit deutlich das Angeborene von dem Nichtangeborenen: zum ersten gehören lediglich die notwendigen Wahrheiten, während die übrigen aus der Erfahrung und sinnlicher Beobachtung stammen.

Überdies beachte man nur wie Leibniz in den „Nouv. Essais“ die Apriorifrage stellt:[2]) „. . . il naît une . . . question, savoir: si toutes les vérités dependent de l'expérience, c'est-à-dire de l'induction et des exemples, ou s'il y en a qui ont encore un autre fondement. Es kann also schlechterdings nicht die Rede davon sein, als hätte Leibniz, auch in den Nouv. Essais, die Erkenntnis ganz und gar aus dem Geiste herleiten wollen. Dies mag sein jugendliches Ideal gewesen sein.

Aber wie kommt denn Leibniz eigentlich zum Apriorismus? Es giebt „allgemeingültige“ und „not-

---

[1]) Erdm. S. 211. Nouv. Ess., auch IV, XI, § 13 ebda.

[2]) Erdm. S. 195. Denn diese allein sind, meinen wir, als ernster Versuch einer Erkenntnistheorie zu erachten.

wendige" Wahrheiten, das steht bei ihm fest. Die „Erfahrung der Sinne" vermag sie nicht zu liefern. Also müssen sie „zum Teil" dem Geiste selbst entstammen.[1]) Auf diese Weise meint Leibniz seinen Apriorismus „bewiesen" zu haben und zwar a posteriori, weil hier von der Thatsache der universellen Wahrheiten ausgegangen und für sie ein Grund aufgesucht wird, a priori dagegen — aus dem Wesen der Seele, die ja als Monade alle Erkenntnis in sich tragen muss. Für diese Beweise bereitet Leibniz zunächst den Boden vor, indem er mit seiner Doktrin von dem Unbewusst-Psychischen die Möglichkeit des „im Verstande sein" ohne Bewusstsein darthut[2]) und so das prinzipielle Argument Lockes gegen den Apriorismus als solchen entkräftet.

Durch das Vorhandensein einer nichtangeborenen Erkenntnis wird somit Leibniz, wie alle Aprioristen, zu der Annahme einer angeborenen gedrängt.

Rechnet aber Leibniz mit der „sinnlichen Erfahrung" als Ursprungsquelle für noch so zufällige Erkenntnis, so gerät er dadurch in einen offenbaren Widerspruch mit seiner Metaphysik. Die Seele als Monade entbehrt ja jedes Mittels, um etwas von Aussen zu empfangen. Die äussere Einwirkung bestehe ja in einem mechanischen Vorgang und setze immer etwas voraus, was von dem Thätigen zu dem Leidenden übergehe und die Wirkung vermittle, sonst sei die letztere durch die Natur der Dinge nicht zu erklären und müsse durch ein Wunder zustandekommen.[3]) Ebenso müsste man sich die Einwirkung auf die Seele durch etwas vermittelt denken, wie

---

[1]) Gerh. VI, S. 505.
[2]) Gerh. V, S. 20.
[3]) Erdm. S. 777 §§ 118—19—20 etc.

etwa durch die „Bilder der Dinge“ der vulgären Philosophie, welche mittelst der Organe der Seele zugeführt werden. Dies sei aber unbegreiflich, denn wodurch sollen diese Bilder von den Organen in die Seele gelangen? Le moyen, que l'expérience et les sens puissent donner des idées . . . L'âme a-t-elle des fenêtres?[1]) Die Wirkung auf die Seele sei also überhaupt nicht zu erklären.[2])

Leibniz selbst ist sich dessen wohlbewusst, dass es in seinem System keinen Platz für die Erfahrung gebe. Operiert er dennoch mit solchen Begriffen wie „sensation“, „experience des sens“, „sens extérieurs“ etc. und setzt die Erkenntnis zum Teil wenigstens in Abhängigkeit von den Sinnen, so geschehe es nur, wie er uns überzeugen möchte, dem üblichen Sprachgebrauch zulieb. Im Grunde aber meine er, die gesamte Erkenntnis sei in der Seele ursprünglich angelegt und die Rolle der Sinne beschränke sich darauf, diese Anlage in ein aktuelles Wissen zu verwandeln, eine Gelegenheit zu geben, dieselbe zu bemerken oder sie zu „wecken“.

Diese Rechtfertigung scheint allgemein für befriedigend zu gelten. Leibniz spreche zwar, sagt man, von den sinnlichen Empfindungen, diese aber bedeuten für ihn nur die inneren Erzeugnisse der Seele, welche nach dem Prinzip der prästabilierten Harmonie in Conformität mit inneren Vorgängen der Dinge aus ihr selbst hervorgehen.[3]) Man muss aber wirklich sehr diskret sein, um nicht weiter danach zu fragen, warum die inneren Erzeugnisse der Seele notwendig eines äusseren Impulses bedürfen. Die

---

[1]) Erdm. S. 223.

[2]) Erdm. S. 773 § 84.

[3]) S. z. B. Windelbands Geschichte der neueren Philosophie. S. 484—5.

rein spontan thätige, das Universum vorstellende und mit diesem in einer prästabilierten Harmonie verbleibende Seele sollte doch ohne jedes Eingreifen seitens der Aussenwelt die Erkenntnis aus sich selbst erzeugen, darin sollte eben der Vorzug der prästabilierten Harmonie gegenüber dem „Influxus“ der vulgären Philosophie und dem „Deus ex machina“ der Okkasionalisten bestehen.

Setzt Leibniz die gesamte Rolle, welche die „Erfahrung der Sinne“ in seiner Erkenntnistheorie spielt, zu einem wahrhaft zauberischen Weckakt der ursprünglichen Erkenntnisanlage herab, so bietet er uns damit eine schöne Matapher; nichts mehr. Das Ziel dagegen, welches er solcherweise offenbar anstrebt — den logischen Zusammenhang seiner Erkenntnistheorie mit der Monadologie zu retten — wird derart keineswegs erlangt. Denn wie mystisch man sich auch dieses Wecken denken mag, ohne äussere Einwirkung auf die Seele wird man kaum auskommen. Demnach bleibt der fundamentale Widerspruch - die menschliche Monade wird durch etwas Äusseres affiziert — bestehen; der bildliche Ausdruck verdeckt ihn blos ein wenig, aber hebt ihn nicht auf; jener steckt ja im Sinn, nicht in den Worten. Es ist also nicht blos eine Redensart, wenn Leibniz von der sinnlichen Erfahrung spricht, es ist keine leere Anpassung an den üblichen Sprachgebrauch, so etwa wie Copernikus' Anhänger von einem Sonnenaufgang sprechen, weil sie thatsächlich den Eindruck des Sonnenaufgangs anders als durch Bewegung der Sonne selbst erklären, so dass man weiss, wovon die Rede ist. Was macht dagegen Leibniz? Er gebraucht durchweg die empiristische Terminologie und behauptet, er meine mit derselben etwas prinzipiell Verschiedenes als die Empiristen. Was bietet er uns aber an Stelle der sinnlichen Wahrnehmung als

solcher? Es ist bei ihm immer diese, nur mit bildlichen Ausdrücken maskiert, welche das Erkennen einleitet.

Unter der empiristischen Redensart konstatieren wir also eine empiristische Denkart: ohne eine irgendwie gedachte Einwirkung des Erkenntnisobjekts auf das Subjekt — das ureigentliche Moment der Erfahrung — kommt Leibniz nicht aus.

Dennoch behauptet er: „alle Thätigkeiten und Gedanken kommen aus dem eigenen Innern der Seele“. Wie ist dieser Satz zu verstehen? Täuscht sich Leibniz über seinen Standpunkt so sehr, dass er uns einen absoluten Apriorismus zu bieten glaubt, während er thatsächlich in seiner Erkenntnistheorie mit einer empiristischen Doktrin operiert? Jede noch so empiristisch gehaltene Stelle in den „Nouv. Ess.“ schliesst nämlich wie mit einem „e pur si muove“, dennoch stammt alles aus der Seele. Dass Leibniz selbst von seiner eigentlichen Theorie des Erkennens keine rechte Vorstellung sich macht, ist unverkennbar. Seinem innersten Wesen nach ist er ja Rationalist, und die Ableitung der Erkenntnis aus wenigen Prinzipien schwebt ihm, auch in den Nouv. Essais als Ideal vor; dennoch hat man wohl zu unterscheiden zwischen dem was Leibniz anstrebt und dem was er uns thatsächlich bietet. Sonst, glauben wir, ist es kaum möglich, ein klares Urteil über seine Erkenntnistheorie zu gewinnen, um so mehr als unser Philosoph durch den reichlichen Gebrauch von Bildern eine geradezu peinliche Unbestimmtheit eben da hervorruft, wo eine streng wissenschaftliche Sprache einzig und allein am Platze wäre.

Um beurteilen zu können, inwiefern er jedoch seinem, wenn man will, Ideale nahe kommt, beachte man die Begründung der Apriorität verschiedener Erkenntniselemente, von denen oben schon die Rede war.

Seien es zunächst die Begriffe: Raum und Zeit. Vergegenwärtigt man sich das früher Angeführte über ihre Bildung, so ist der Eindruck nicht zu vermeiden, es seien lediglich die Begriffe als solche, welche Leibniz aus dem Geiste kommen lässt; das Material dagegen, woran sich der Geist bethätigt, der Stoff zur Begriffsbildung werde ihm von „Aussen“, durch die sinnliche Wahrnehmung zugeführt. Ebenso was den Begriff der Unendlichkeit betrifft, verlegt Leibniz in den Geist dasjenige, was in der That durch die Sinne nicht gegeben werden könnte. Wer zweifelt wohl daran, dass der Grund des Verfahrens, wodurch dieser Begriff angeblich aus dem Begriff des Endlichen zu gewinnen sei, im Erkenntnisobjekt selbst liege? Sowie, hinsichtlich des Gottesbegriffs, daran, dass eine Fähigkeit, und wenn man will Leichtigkeit zu seiner Aufnahme der Seele innewohne? Zunächst scheint es, als ob Leibniz nur dies auch meine. Diesen Eindruck verwischt er jedoch sogleich, indem er die Sinne auf die hier in Rede stehenden Begriffe den Geist nur „führen“, sie aber nicht hervorbringen lässt. Die Sinne wecken den Geist keineswegs zur Thätigkeit der Begriffsbildung, was, als Metapher, am Wesen der Sache nichts ändern würde, sondern sie wecken die in ihm angelegten Begriffe, denn der Geist als Monade schliesst ersteres aus.

Die logischen Fesseln der Monadologie sind es also, welche unseren Philosophen verhindern, den neuen Weg zur Lösung des Aprioriproblems, welcher sich ihm, dank der gründlichen Auseinandersetzung mit Locke, öffnet, kühn zu betreten. Man fühlt nämlich in Leibniz' Ausführungen gleichsam eine unbewusste Tendenz das Apriorische in der Erkenntnis auf die Art und Weise zu beschränken, wie der Geist das ihm durch die Sinneswahrnehmung zugeführte Material in Erkenntnis umsetzt. Die beiden

allgemeinsten Sätze, „theoretische Prinzipien“, die als ursprüngliche Wahrheiten gelten, sind ja Denkgesetze, formale Regeln für Verknüpfung der Erkenntnisinhalte. Das „praktische Prinzip“, wie auch die „Maximen“ der Wissenschaften betreffen zwar den Inhalt unseres Wissens, immerhin sind sie ja Gesetze. Man sieht, der scheinbar so einfache Gedanke, die Erkenntnis in Form und Stoff zu trennen, würde mit einem Schlage die Schwierigkeit lösen, mit welcher Leibniz offenbar kämpft, indem er einerseits die Apriorität aller Wahrheiten behauptet, andererseits aber in jeder ein Element anerkennt, welches aus der Seele allein nicht ableitbar ist. Daher der Eindruck der Unentschiedenheit: Die Maximen werden neben Gesetzen des Schliessens als „innere Prinzipien der Wissenschaften“ angeführt, jedoch bilden sie das Abgeleitet-angeborene, da die allgemeinsten Sätze allein genügen, die betreffenden Wissenschaften zu gewinnen. Sagt Leibniz von der Arithmetik und Geometrie, sie liessen sich aus dem Prinzip der Identität oder des Widerspruches ableiten, so berichtigt er sich selber gewissermassen, indem er hinzufügt: „das heisst ihre mathematischen Prinzipien“.[1]) Also ist die Apriorität des Formalen in der Erkenntnis betont.

Nur die intellektuellen Vorstellungen fügen sich scheinbar dieser Auffassung nicht, da ihr Inhalt angeblich auch dem erkennenden Geist entstammt. Vergegenwärtigt man sich aber die obenangeführte Begründung ihrer Apriorität, so sieht man leicht ein, dass sie eigentlich keinen Boden hat. Natürlich werden uns: Sein, Thätigkeit, Vorstellen und andere Gegenstände der intellektuellen Vorstellungen durch die Sinne nicht „gegeben“ — in wörtlicher Be-

---

[1]) Erdm. S. 748 § 1.

deutung, welche Leibniz bei seinem „Beweise“ allein im Auge zu haben scheint —, aber Sein, Vorstellen etc. als solche sind doch keineswegs Erkenntnisinhalte, bevor sie uns zum Bewusstsein kommen. Wie kann das aber anders als vermittelst des inneren Sinnes bewerkstelligt werden? Merkwürdigerweise ist Leibniz für die Apriorität dieser Vorstellungen, während er jedoch einen inneren Sinn[1]) anerkennt und die grundlegenden thatsächlichen Wahrheiten ja aus der inneren Erfahrung herleitet, „aus der unmittelbaren Apperzeption unseres Daseins und Denkens“.

Leibniz kommt demnach einem Standpunkt nahe welchen wir als einen kritischen Apriorismus bezeichnen würden: er strebt an, ohne sich dessen bewusst zu sein, das Apriorische auf das Formale in der Erkenntnis zu beschränken, während er das Material derselben aus der sinnlichen Erfahrung herleitet.

Am klarsten kommt diese Bestrebung da zum Ausdruck, wo Leibniz von der Möglichkeit spricht, die Wissenschaften der Arithmetik und Geometrie mit geschlossenen Augen zu bilden, ohne ihre Wahrheiten durch Erfahrung oder Tradition lernen zu müssen, sogleich aber hinzufügt, es sei wahr, dass man die betreffenden Vorstellungen allerdings nicht zur Erscheinung bringen würde, wenn man nie etwas gesehen oder berührt hätte. Damit trifft eben Leibniz den Kern unseres Problems. Der erkennende Geist muss also mit dem Erkennbaren irgendwie in Kontakt geraten, wenn ein Erkennen von statten gehen soll. Das Erkenntnissubjekt muss von dem Erkenntnisobjekt irgendwie beeinflusst werden. Darüber kommt auch ein Leibniz nicht hinaus. Die Vernunft legitimiert gleichsam die sinnliche Erfahrung, verifiziert das ihr von aussen zu-

---

[1]) Gerh. V S. 23.

geführte Material, dieses selbst aber vermag sie nicht aus sich selbst zu schöpfen. Wie eindeutig drückt das Leibniz aus, indem er behauptet die thatsächlichen Wahrheiten, wie diejenige z. B.: das Opium wirke narkotisch, könnten nie durch die reine Vernunft gelehrt werden.[1]) Die Vernunftwahrheiten gehen ja nur auf das Mögliche aus, sie verifizieren bloss die Nachrichten, welche uns die Sinne von einem „Aussen" bringen. Die letzteren aber begründen die „observations d'experience" und von den deutlichen Perzeptionen begleitet liefern sie der Vernunft das Material, sagt Leibniz wörtlich.[2]) „Les sens nous fournissent de la matière pour le raisonnement . . . mais celui-ci demande encore autre chose que ce qui est sensible", heisst es in einem Briefe Leibniz'.[3])

Der rohe Stoff der Erkenntnis wird durch die Sinne geliefert, die Erkenntnis als solche entstammt dem Geiste selbst. In diesem Sinne meinen wir, sagt Leibniz „alle Gedanken und Thätigkeiten unserer Seele kommen aus ihrem eigenen Innern". Diesen Satz erachten wir nämlich als ein Gegenstück zur Theorie von der tabula rasa. Während sich diese ganz passiv verhält, will Leibniz die Spontaneität des erkennenden Geistes betonen. Man beachte nur wie Leibniz den Lockeschen Vergleich der Seele mit einer dunklen Kammer berichtigt: in dieser müsse man eine Kraft zu wirken, sogar eine Aktion und Reaktion allerdings annehmen.[4])

Natürlich stammen die Wissenschaften als solche, ebenso wie die Wahrheiten und Vorstellungen aus

---

[1]) Erdm. S. 371.
[2]) Nouv. Ess. IV, XVII, § 8.
[3]) An d. Königin Sophie Charl. v. Preussen Gerh. VI. S. 506.
[4]) Nouv. Ess. II, XII, § 1.

dem erkennenden Geiste. Deshalb sagt Leibniz: „nos idées même celles des choses sensibles viennent de notre propre fond“.[1]) Auf diese Stelle stützt man sich wohl, wenn man Leibniz' Standpunkt einen absoluten Apriorismus nennt: setzt man noch seine „sentiments“ den „idées sensibles“ gleich, so ist die Beurteilung fertig: auch die Empfindungen seien bei Leibniz angeboren. Diese Behauptung aber verstösst geradezu gegen den Satz vom Widerspruch. Das Angeborene kommt ja aus der Seele; das ureigentliche Moment der Empfindung dagegen ist dass sie durch die Sinne vermittelt wird. Leibniz beraubt die Empfindungen keineswegs ihres wesentlichen Merkmales, nur ganz äusserlich, den Worten nach, wie wir es oben darzuthun versuchten.

Die Erfahrung wird bei Leibniz nicht in dem Sinne in's Gebiet der Vernunft aufgenommen, dass daraus ein absoluter Apriorismus sich ergebe. Sondern — entschieden rechnet er mit der sinnlichen Erfahrung als solcher, nur dass er in dieser selbst ein apriorisches Moment, um nicht zu viel zu sagen, ahnt.

Aber Leibniz selbst hat ja das am deutlichsten ausgesprochen in dem Satze: „Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus“.[2])

Merkwürdigerweise stempelt die Geschichte der Philosophie Leibniz zu einem „absoluten Aprioristen“, obgleich in keinem Handbuch dieser Satz fehlt, welcher unserer Ansicht nach förmlich eine Anticipation der Kantischen Lösung des Problems enthält.

---

[1]) Erdm. S. 206; 137.

[2]) Erdm. S. 223.

Anhang.

Eine prinzipiell andere Auffassung der Leibnizischen Metaphysik und Erkenntnistheorie hat neuerdings Dr. Ernst Cassirer in dem Werke „Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen“[1]) veröffentlicht. Das Werk stellt einen Versuch dar Leibniz als einen strengen Idealisten zu erweisen. Zu diesem Zweck schlägt der Verfasser eigentlich zwei Wege ein. Folgen wir ihm zunächst auf dem einen.

„Da die Kraft für Leibniz mit der Realität gleichbedeutend ist“, meint Cassirer, „wenn es sich erweisen liesse, dass die Kraft nichts anderes als einen Inbegriff reiner Erkenntnisprinzipien bezeichnet, so würde damit die Realität selbst als Begriffsresultante aus ideellen Methoden erkannt. Es liege also hierin der entschiedenste Beweis für die Klarheit und Konsequenz, mit der Leibniz das Problem des Idealismus erfasst hat.“[2])

Nun untersucht der Verfasser die mathematische und naturwissenschaftliche Erkentnislehre und kommt

---

[1]) Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, Marburg, 1902.

[2]) Cassirer S. 287, 288.

zu dem Ergebnis: die Monaden müssen als Prinzipien und Repräsentationen der Erscheinungen, als eine fundamentale Hypothese, nicht aber als transcendente Ursachen der Erscheinungen aufgefasst werden.[1])

Wird diese Auffassung auch von Seiten der metaphysischen Probleme gefordert? denn das ist hier das Entscheidende.

Cassirer meint, sie sei „in den neueren Darstellungen der Monadenlehre durchgeführt und befestigt worden"[2]) und erwähnt besonders die Dillmann'sche.[3]) Er selbst begründet diese neue Auffassung der Monaden folgendermassen: „wie die Wahrheit des Phänomens der Bewegung und ihres Subjekts in der Hypothesis der Kraft liegt, so müsse auch im Allgemeinen klar sein, dass in der Kraft das Sein der Erscheinungen nicht durch ein höheres Sein verdrängt werden, sondern in in einem logischen Prinzip begründet und erhalten werden soll".[4])

Bedeuten die Monaden Erkentnisprinzipien, wie gestaltet sich danach das Leibnizische System?

Zunächst das „Bewustsein": dieses gelte als der „systematische Ausdruck für die Grundlagen der wissenschaftlichen Erkenntnis und ihrer Realität". Dieser Fassung der Aufgabe nähere sich Leibniz, indem er für die Bezeichnung der Einheit den Ausdruck des Gesetzes gewinnt. Das Ich sei für ihn nämlich das „beharrende Gesetz

---

[1]) Cass. S. 380.

[2]) ebda.

[3]) Ed. Dillmann „Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre". Berlin, 1891.

[4]) Cass. S. 367.

in der stetigen Erzeugung der Reihe seiner Phänomene".[1])

Als Kriterium der Realität der Erscheinungen gelte „nicht nur der Zusammenhang, den sie in sich selbst (!) darstellen, sondern vor allem ihre Entsprechung mit den ewigen Vernunftwahrheiten, deren Geltung von der Erfahrung unabhängig ist". Der Gegenstand sei bei Leibniz zum „phaenomenen reale et bene fundatum geworden", nicht weil er der Wiederschein einer jenseitigen Welt absoluter Existenzen ist, sondern weil und sofern er eine Ordnung darstellt, die den Forderungen der wissenschaftlichen Vernunft genügt.[2])

Kein Fundament, das in den Dingen selbst liegt, genüge dem Anspruch der Erkenntnis, da es bis ins Unendliche immer eine neue Grundlage für sich bedürfen würde. Den wahren und endgültigen Grund müsse man bei Leibniz im „Ich" und in seiner „Funktion der Einheit" sehen.[3])

Alles Sein erschöpfe sich nunmehr „in Bewusstseinseinheit und Bewusstseinsinhalt".[4])

Von dem hier dargelegten Gedankengang würden wir einen anderen unterscheiden, einen zweiten Weg zum Nachweis des Leibnizischen Idealismus, nämlich: der Satz — „dass der Intellekt seinen gesamten Inhalt aus seinem eigenen Grunde schöpfen muss und nichts ihm von Aussen hinzukommen kann", wird von Cassirer als eine fundamentale Forderung Leibniz' angenommen[5]) und nun sucht Cassirer sie als in

[1]) Cassirer S. 359.

[2]) ebda. S. 364.

[3]) ebda. S. 373.

[4]) ebda. S. 371.

[5]) ebda. S. 284.

dessen System erfüllt darzustellen. Dies scheint uns auch das treibende Motiv des Werkes zu sein.

Wie weit der Verfasser auf seinen beiden Wegen kommt, erfahren wir bald, zunächst aber sehen wir, wie er die Leibnizische Erkenntnislehre wiedergibt.

Von uns wurde dieselbe — nachdem zwischen Leibniz' rationalistischen Bestrebungen und seinen thatsächlichen Leistungen unterschieden worden ist — dahin bestimmt: er strebe an das Apriorische in der Erkenntnis auf das Formale zu beschränken, während er das Material derselben aus der sinnlichen Erfahrung herleite.[1])

Nun behauptet Cassirer: „Leibniz' Erklärung scheint in der That auf dieses Ergebnis hinzuführen, wenn er sagt, der ursprüngliche Beweis der notwendigen Erkenntnisse leitet sich einzig aus dem Verstande selbst ab, die Wahrheit von Thatsachen aber stammt aus den Beobachtungen der Sinne. Unser Geist ist fähig beide Arten von Wahrheiten, die notwendigen wie die zufälligen zu erkennen; aber er ist der Quell des ersteren."[2]) Diese Stelle aus Leibniz müsste besonders charakteristisch erscheinen, wenn man ihn als Vorarbeiter Kants kennzeichnen wollte, was allerdings auch nicht ausserhalb des Programms des Verfassers steht.[3]) Dennoch wird diese Stelle von Cassirer korrigiert — als wenn es ihm vor Allem um die Erfüllung der aufgestellten Forderung zu thun wäre — und zwar folgendermassen;

„Dieser Weg" — derjenige von Aussen — „so bequem und gangbar er erscheint, ist uns, wie die tiefere (!) Reflexion sogleich entdecken muss, ver-

---

[1]) Cass. S. 49.
[2]) ebda. S. 388.
[3]) ebda. Vorr. S. VIII.

schlossen." „Die Sinne sollen hier als Vermittler gedacht werden, die von den absoluten jenseitigen Gegenständen zum Ich hinüberführen. Dieser Übergang aber muss uns durch die ersten Festsetzungen des Systems unverständlich geworden sein: der populäre Unterschied eines „Innen" und „Aussen" ist ja für den idealistischen Standpunkt aufgehoben. Die Frage also, ob ein Erkenntnisinhalt dem Bewusstsein „durch ein äusserliches und fremdes Moment gegeben oder umgestaltet werden kann", verliert hier ihren Sinn.[1])

Wie sei dennoch das „Thatsächliche und Empirische" in der Erkenntnis zu erklären?

„Aus dem Bereiche der reinen Grundsätze heraus an eine heterogene Instanz — d. h. an die sinnliche Erfahrung — kann es nicht verwiesen werden", klingt die Antwort Cassirers. Die sinnliche Erfahrung ist ja für den Idealismus das „eigentliche und ursprüngliche Rätsel".[2]) „Wenn daher die Wahrheit von Thatsachen als ein Besitz des Geistes anerkannt werden soll, so muss die Möglichkeit ihrer Erwerbung sich rein aus seinen eigenen Bedingungen und Gesetzlichkeiten einsehen lassen." Zu diesem Zweck müsse, „dass Ich von dem Ausdruck für die Einheit der abstrakten Gesetze zum Schöpfer all seiner Einzelinhalte und Vorgänge erweitert werden" — in diesem Falle hätten wir einen absoluten Apriorismus —. Begrifflich ist es auch leicht zu erfüllen: „Der Begriff der Monade muss zum Begriff der individuellen Substanz gestaltet werden."[3])

Dass Cassirer die Leibnizische Erkenntnislehre in der That zu einem absoluten Apriorismus stempelt, ist

---

[1]) Cass. S. 388, 390.
[2]) ebda. S. 388.
[3]) ebda. S. 388/89.

auch aus seiner Auffassung der „Allgemeinen Charakteristik“ ersichtlich. Dieselbe stelle zwar nach ihm „den Versuch eines Kategoriensystems dar, . . . zugleich aber vertrete sie den Gedanken, dass in der Gesamtheit der reinen Beziehungsfunktionen des Erkennens auch der Inhalt der Wissenschaft vorgebildet sein muss“. „Die Bedingungen für die Rezeption des Wissens enthalten zugleich die allgemeine Möglichkeit seiner selbständigen Erzeugung . . . In diesem Gedanken wird die Formenlehre zum Ausdruck des allgemeinen idealistischen Satzes der Immanenz des Gegenstandes in den Voraussetzungen des Erkennens.[1])

So sieht das Leibnizische System in der Rekonstruktion von Cassirer aus. Wir fragen nunmehr, ob dieselbe den Charakter eines strengen Idealismus an sich trägt.

Für den idealistischen Standpunkt gibt es ja, nach Cassirer selbst, ein vorhandenes „Ich“ so wenig, als es vorhandene Objekte gibt; womit zugleich jede Vorstellung über das Verhältnis zweier Daseinsformen: eines Seins „in“ und „ausser“ dem Subjekt fortfällt. Die Begriffe „Subjekt“ und „Objekt“ können . . . . . ihre Bedeutung nur durch die Ableitung aus der fundamentalen Relation . . . erweisen. „Die Bezogenheit eines mannigfachen Inhalts auf eine Einheit, die ihn ausdrückt und darstellt, ist das konstitutive Moment in Leibniz' Definition des Bewusstseins.“ „Nur von der Beziehung selbst ist auszugehen, ohne dass man berechtigt wäre, für sie ein gegebenes Substrat vorauszusetzen“. „In Bezug auf diese Ableitung

---

[1]) Cassirer S. 136. — Warum Cassirer seine eigene Auffassung der „Allg. Charakteristik“ durch Couturat's eingehende Untersuchungen bestätigt und ergänzt findet, wenn jene für Couturat dennoch die „Wissenschaft der Formen, d. i. der allg. Gesetze des Geistes, der abstrakten Relationen“ (S. 542) bedeutet, ist nicht einzusehen.

besitze das „Ich" gegenüber dem „Gegenstand" keinen prinzipiellen Vorzug. In der Verhältnisbestimmung, die als Einheit des Mannigfaltigen charakterisiert ist, ist das Problem eines gegenständlichen Inhalts mit der gleichen Notwendigkeit, wie die Frage nach der gemeinschaftlichen Beziehung auf eine Einheit des Ich enthalten".[1])

Wie werden nun diese Probleme von Cassirer im Namen Leibniz' gelöst?

Das Ich erweist sich ihm als „das reine Fundament der Verbindung für die empirischen Bewusstseinszustände", „als der Ausdruck einer Relationsgrundlage, die allem Sein vorangeht."(!)[2])

Wie steht es mit dem Problem des Bewusstseinsinhalts?

Die denselben bildende „Erscheinung" wird einfach als das Datum (!) zu Grunde gelegt, welches „bereits die doppelte Beziehung: auf eine Mannigfaltigkeit und eine fundamentale Einheit enthält".[3]) Somit nicht die fundamentale Relation, sondern die „Erscheinung" gilt als „Ausgangspunkt und das Material, das man voraussetzt, um es in der Rückführung gedanklicher Prinzipien zur gesetzlichen Ordnung zu gestalten".[4]) Näher ist dies Material als „ungebundener Inhalt der Vorstellung" bestimmt, aus welchem nun das Bewusstsein mittelst der rationalen Grundsätze der Erkenntnis die realen Phänomene gestaltet.[5])

Woher stammt nun dieser ungebundene Inhalt der Vorstellung? es gebe ja bei Leibniz kein absolutes Objekt des Vorstellens.[6])

---

[1]) Cassirer S. 356.
[2]) ebda. S. 358.
[3]) ebda. S. 372.
[4]) ebda. S. 341.
[5]) ebda. S. 368.
[6]) ebda. S. 468.

Darauf finden wir bei Cassirer keine Antwort mehr.

Wir suchten oben zu zeigen, wie Leibniz in seinen idealistischen Bestrebungen durch dasselbe Problem der Ableitung vom Erkenntnisinhalt ohne sinnliche Erfahrung aufgehoben worden ist. Wir sahen ferner, wie er, an diesem Punkt angelangt, seiner „Monade" untreu wird und die „sinnliche Erfahrung" zum Prozess des Erkennens heranzieht.

Demgegenüber unternimmt es Cassirer, die Konsequenz des Leibnizischen Philosophierens um jeden Preis zu retten und zwar nicht etwa dadurch, dass er die Erkenntnislehre der Monadenlehre anpasst, wie es Leibniz selbst versuchte, sondern umgekehrt, er geht von dem — vorläufig noch als „erkenntnistheoretisch" zu bezeichnenden — Satze aus, nämlich: „dass der Intellekt seinen gesamten Inhalt aus seinem eigenen Grunde schöpfen muss und nichts ihm von Aussen hinzukommen kann", und lässt erst von hier aus das System sich gestalten.

Darf aber dieser Satz als eine fundamentale Forderung Leibnizens so ohne weiteres hingenommen werden?

Zunächst findet sich der Satz in der eben angeführten Fassung nur in der Monadenlehre selbst, einfach als Konsequenz der Monade — deshalb gilt er uns auch nicht als ein erkenntnistheoretischer, im strengeren Sinne des Wortes — nirgends aber in den „Nouv. Essais", d. h. der eigentlichen Erkentnislehre Leibnizens, wo der Satz vielmehr die folgende Form annimmt: „toutes les pensées et actions de notre âme viennent de son propre fond, sans pouvoir lui être données par les sens."[1]) Und wie dies, namentlich

[1]) Erdm. S. 206 § 1.

in Konfrontation mit Anderem, diesem scheinbar widersprechenden, zu verstehen sei, haben wir oben zu zeigen versucht.[1]) Dagegen in der Cassirer'schen Fassung kann der in Rede stehende Satz wohl nur noch Leibnizens rationalistisches Ideal zum Ausdruck bringen, auf dessen Verwirklichung er dennoch in der Ausführung seiner Erkenntnislehre verzichten musste. Diesen Sachverhalt, welchen unser Philosoph durch seine Bemühungen um den logischen Zusammenhang mit der Monadenlehre selbst vor uns verdeckt, suchten wir oben auch nachzuweisen.[2])

Abgesehen davon, dass die im Namen Leibnizens von Cassirer aufgestellte Forderung keineswegs als fundamental gelten kann, ist es unhistorisch, bei der Darlegung des Systems dieses Philosophen — namentlich in seiner Entwickelung — von der Erkenntnistheorie auszugehen. Denn bekanntlich war die Monadenlehre schon vollständig ausgebildet, ehe die erste Ausführung einer Erkenntnislehre versucht wurde.[3])

Der Weg also, welcher in der angeblichen Forderung seinen Ausgangspunkt nimmt, würde uns kaum zu dem Ziele führen, den Leibnizischen Idealismus zu erweisen.

Was den anderen Weg zu diesem Ziele betrifft — wobei die Monade als Erkenntnisprinzip nachgewiesen werden soll — so ist das Ergebnis aus der Untersuchung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre hierin nicht entscheidend, denn innerhalb derselben kann schliesslich auch ein metaphysisches Prinzip als ein Erkenntnisprinzip gelten, sofern es nämlich für die Erklärung der Erscheinungen

---

[1]) S. 50, 51.

[2]) S. 46.

[3]) „Discours de Metaph." — 1686; „Syst. Nouv." — 1695; „Reflexions sur l'Essay de Mr. Locke" aber erst 1696. „Nouv. Essai" — 1704 fertig waren. Ob. S. 8, 9, 20.

herbeigezogen wird. Unsere Frage aber ist eben die, ob die Monade keine Bedeutung darüber hinaus habe, nämlich eine metaphysische; und hierüber kann wohl nur die Untersuchung der Monadenlehre selbst entscheiden. Will man aber ihre „starren dogmatischen Einzelsätze“ gar ignorieren und die Bedeutung der Monade als Erkenntnisprinzip einfach durch Generalisation aus der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre für die Monadenlehre gewinnen, wie es Cassirer thut,[1]) so müsste man wohl zu zeigen versuchen, wie dieselbe — wenigstens in ihren charakteristischen Hauptzügen — der „neuen“ Auffassung gemäss — zu deuten wäre. Vor allem, was hätten die unendlich vielen Monaden mit ihrer Urmonade zu bedeuten? Und das „Ich“ selbst ist ja für Leibniz auch nur eine Monade! Cassirers Auffassung gemäss würde es also heissen: „Ich“ — das Erkenntnisprinzip erzeugt aus sich heraus reale Phänomene u. s. w. Würde man nicht, in dem Eifer, das Reale zu idealisieren, das Ideale selbst realisieren, wenn man mit der „neuen“ Auffassung der Monade wirklich Ernst machen wollte? Wir fragen aber weiter: was für eine Rolle bliebe dann noch der prästabilierten Harmonie übrig? Diese wurde ja von Leibniz zu Hilfe gerufen, um die eben doch selbständigen Wesen, die individuellen Substanzen in einem universalen Einklang zu erhalten. Bedürfte Leibniz noch dieses Prinzips, wenn ihm die Realität im Akt des Bewusstseins, nach dessen eigenen Gesetzen entstünde? Nicht minder würden wir eine Antwort darauf verlangen, was für ein Unterschied dann zwischen den Vernunft- und den thatsächlichen Wahrheiten stattfände, wenn alles Sein sich im Bewusstseinsinhalt und in Bewusstseinseinheit erschöpfte? um nicht davon zu reden, wie

---

[1]) oben S. 53.

alle empiristischen Ausdrücke zu verstehen wären. Vielleicht müsste man auch einmal versuchen, sie alle von dem streng idealistischen Standpunkte aus umzudeuten, wenn man mit dem letzeren Ernst machen wollte. Sonst werden ja diese Ausdrücke in peinlichster Weise missbraucht; das Schlimmste aber dabei ist doch wohl, dass die Hilflosigkeit des strengen Idealismus unter diesen Umständen nicht so leicht zu Tage treten kann.

Entzieht man sich aber der Mühe durch Beantwortung aller jenen Fragen die Berechtigung der „neuen" Auffassung der Monade innerhalb der Monadenlehre selbst zu erweisen, so hat man nur die Motive der Entstehung des Leibnizischen Kraftbegriffs in ihrer Gesamtheit in Rechnung zu ziehen, um beurteilen zu können, ob dieser Begriff „der typische Zeuge für die selbständige Eigenart der reinen Denkfunktion"[1]) sei. Ausser den rein wissenschaftlichen, sahen wir oben, waren es das ethisch-religiöse[2]) und das ästhetische[3]) Motiv, auf welche Leibniz selbst uns aufmerksam macht, nicht weniger als auf die psychologische Quelle des Begriffs: letzten Endes war es doch die innere Erfahrung, die das Wesentliche zur Konzeption der Monade beitrug.[4]) Wie konnte sie denn anders mit Vorstellen und Streben ausgestattet werden? Und überhaupt scheint uns das rein Wissenschaftliche bei Leibniz so innig mit dem Lebenspraktischen verwoben zu sein, dass das Bild seines Philosophierens verzerrt ausfallen muss, wenn man die Beiden auseinanderreisst. Fasse man nur seine Anschauung von der Aufgabe der Philosophie ins Auge: an erster Stelle ist es die Befestigung der Moral

[1]) Cass. S. 297.
[2]) ob. S. 6.
[3]) ob. S. 16.
[4]) ob. S. 9—10.

und die Herbeiführung der Glückseligkeit. Der wahren Moral werde aber erst dann Genüge geleistet, wenn das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als unumstössliche Wahrheiten dargethan werden. Diesen Anforderungen könne nur die wahre — die auf dem Substanzbegriff sich aufbauende Metaphysik entsprechen, denn die Erkenntnis Gottes ebenso wie diejenige der Seele seien von der Substanzlehre abhängig. Leibniz bezeichnet sich als den Begründer dieser „neuen“ Metaphysik, welche die Theologie und die Moral mit der Vernunft versöhnt. Sein neues System erkenne die wahren Gründe der Dinge in den „substanziellen Einheiten“ und in deren durch die Ursubstanz vorherbestimmten Harmonie.[1]) Entsprechend verläuft auch die historische Entwickelung der Leibnizischen Substanzlehre.

Interessant ist es, dass Cassirer selbst den „Einfluss und die Bedeutung der theologischen Probleme auf Leibniz' Philosophieren“ sowie den engen „Zusammenhang der mathematisch-naturphilosophischen und der religiösen Spekulation“ erwähnt, aber erst am Schlusse des Werkes,[2]) wo er die „Entstehung des Systems“ behandelt, nachdem die „Rekonstruktion“ desselben schon fertig ist. In dieser nämlich wird der Nachdruck auf die rein wissenschaftlichen Motive der Systembildung gelegt. Der Verfasser meint sogar, das mathematische Motiv müsse an die erste Stelle

---

[1]) Gerh. V, S. 412, 413, 63, 64, zitiert nach Ohse: „Untersuchungen üb. d. Substanzbegriff bei Leibniz“, S. 11

[2]) Cass. S. 504 5. „ . . . neben den Bemühungen um die Geometrie des Unteilbaren und die Arithmetik des Unendlichen wird zugleich der Untersuchungen über die Natur des Geistes und seiner Ewigkeit gedacht.“ „ . . . die Atomistik selbst zum Mittel des Gottesbeweises wurde. Allgemein lässt sich erkennen, dass Leibniz die Philosophie der Neueren nur mit dem Vorbehalt und der Bedingung annimmt und anerkennt, dass die Möglichkeit der Religion durch sie nicht aufgehoben wird.“

treten und kommt dazu, in dem Leibnizischen Kraftbegriff, dessen Definition nach, nichts anderes als eine „Ausführung und bestimmtere Gestaltung des Differentialbegriffs“ [1]) zu sehen. Wir wissen nicht, welche „Kraft“ hat Cassirer dabei vor Augen — wohl nicht die „strebende“ und „vorstellende“ —, aber merkwürdig ist es nur, dass unser Philosoph in seinen metaphysischen Schriften von der mathematischen Natur seiner Substanz nichts verlauten lässt. Schon 1676 entdeckte er[2]) die höhere Analysis. die erste Kundgebung der Substanzlehre fand aber 1686 statt: Zeit genug, um das Mathemathische dem Methaphysischen einzuverleiben, um so mehr, als man von Leibniz weiss, „wie ihm jede echte wissenschaftliche Errungenschaft sogleich unmittelbar zum Motiv philosophischer Vertiefung geworden ist“.[3]) So weit aber brauchen wir gar nicht zu gehen: wir wissen ja aus seinem eigenen Geständnis, dass eben die Unzulänglichkeit des rein Mathematischen — nicht weniger als diejenige des rein Stofflichen —, namentlich für die Erklärung der Bewegungserscheinungen es war, welche ihn drängte darüber hinauszugehen.[4]) Aber Cassirer selbst zitiert ja, obgleich wiederum erst am Ende des Werkes,[5]) die einschlägige Stelle, welche mit den Worten schliesst: „so sah ich, dass die mechanischen Prinzipien und die Grundlagen der Bewegungsgesetze aus einem höheren Prinzip abzuleiten sind, das von der Sinnlichkeit und dem Mathematischen unabhängig ist.“ Von diesem „höheren“ Prinzip sagt nun Leibniz selbst, es gehöre dem Gebiet der Metaphysik an[6])

---

[1]) Cass. Vorr. XI, X.
[2]) ebda. S. 414,
[3]) ebda.
[4]) ob. S. 7.
[5]) Cass. S. 516.
[6]) ob. S. 7.

und die mathematischen Symbole sind für ihn nichts mehr als „nützliche Fiktionen“[1]) — wohl im Gegensatz zu etwas Realem. Man sieht, auch innerhalb der „mathematischen Naturwisssenschaft“ ist die metaphysische Bedeutung der „Kraft“ unverkennbar. Kann man angesichts dessen auch nur versuchen, von der Monadenlehre selbst das Metaphysische als solches abzustreifen und zwar dadurch, dass man die Monade bloss als ein Erkenntnisprinzip auffasst?

Somit vermag auch der zweite von Cassirer eingeschlagene Weg zum Nachweis des „klaren und konsequenten Idealismus“ Leibnizens nicht führen.

Der erste Eindruck des Werkes ist bei alledem, der Verfasser habe eine streng idealistische Konstruktion zu Stande gebracht. Woher kommt dieser Eindruck?

Bei näherem Zusehen zeigt sich nun: Cassirer verwechselt den metaphysischen Standpunkt mit dem erkenntnistheoretischen — wenigstens hält er nicht für nötig, diesen Unterschied klar zum Ausdruck zu bringen. Deshalb gilt ihm ein Kriterium der Erkenntnisrealität für ein solches der objektiven Realität und folglich verwandelt sich ihm unter den Händen Leibnizens erkenntnistheoretischer Idealismus in den metaphysischen. Unmittelbar ist dies aus folgender Stelle ersichtlich: „Als Kriterium der Wirklichkeit der Erscheinung gilt . . . vor allem ihre Entsprechung mit den ewigen Vernunftwahrheiten . . . . Diese Bestimmung der Wahrheit oder Realität der Erkenntnis beseitigt die skeptischen Einwände, wie sie auf der anderen Seite die dogmatischen Behauptungen über das absolute Wesen der Sinnendinge abschneidet“.[2]) Wenn also Cassirer sagt, der Gegen-

[1]) ob. S. 32, 24.

[2]) Cass. 364.

stand sei zum „phaenomenon reale et bene fundatum" geworden, weil und sofern er eine Ordnung darstellt, die den Forderungen der wissenschaftlichen Vernunft genügt,[1]) so kann das bei Leibnitz nur so viel bedeuten: die „Erscheinung" des Gegenstandes ist bei der eben angeführten Bedingung real oder real erkannt, d. h. wissenschaftlich erkannt, keineswegs aber — dass der Gegenstand sich darin erschöpfe; dass der „Erscheinung" kein objektiv Reales zu Grunde liege. Diese Frage ist mit dem obigen Satze gar nicht berührt. Stellt man sie aber, so würde die Antwort kaum so wie bei Cassirer, d. h. negativ lauten. Eigentlich ist die Frage mit der Monadenlehre als solcher schon beantwortet; wir verweisen aber speziell auf Leibnizens Erörterung des Unterschiedes zwischen „Erscheinung" und „Schein": der Regenbogen sei ein Phänomen und keine Illusion, da ihm die Regentropfen und die Sonne zu Grunde liegen.[2]) Ferner würde man zugeben müssen, dass nach der „Körperwelt" bei Leibniz nicht anders gefragt werden kann als nach einem Bewusstseinsinhalt, aber dies nur sofern eben die „Körperlichkeit" der Welt dabei gemeint wird. Sie ist namentlich eine „Erscheinung" — materia secunda — infolge unserer menschlichen Auffassung, des unvollkommenen Vorstellens, aber ihre Realität erschöpft sich nicht darin, dass sie unseren Bewusstseinsinhalt bildet; es liegt ihr ja etwas objektiv Reales zu Grunde und zwar die materia prima, das körperliche Prinzip in der Substanz.[3])

Berechtigt wäre also nur folgender Schluss: das Sein des Wissenschaftsobjekts, d. h. des real erkannten, löst sich bei Leibniz in die Gesetzlichkeit

[1]) Cass. S. 364.
[2]) ob. S. 11.
[3]) Erdm. S. 736 III.

der Ordnung auf, nicht aber das reale Sein. Ebenso: das Bewusstsein gilt als systematischer Ausdruck für die Grundlagen der wissenschaftlichen Erkenntnis und ihrer Realität, keineswegs aber der Schluss: alles Sein erschöpft sich bei Leibniz in Bewusstseinseinheit und Bewusstseinsinhalt. Also ist die Realität eine Begriffsresultante aus ideellen Methoden und — Leibnizens System ein „klarer und konsequenter Idealismus".

Nicht weniger beruht der scheinbare Nachweis vom absoluten Apriorismus bei Leibniz auf einer ungenügenden Unterscheidung zwischen dem Inhalt der Erkenntnis und dem Formalen derselben seitens Cassirers. Man höre nur: „wenn die Wahrheit von Thatsachen" — sagt er — „als ein Besitz des Geistes anerkannt werden soll, so muss die Möglichkeit ihrer Erwerbung" — der Thatsachen selbst oder nur ihrer Wahrheit? — „sich rein aus seinen eigenen Bedingungen und Gesetzlichkeiten einsehen lassen." Zu diesem Zweck, sahen wir schon oben, müsse die Monade zur individuellen Substanz gestaltet werden. Diese bedeute nun keine „Setzung eines vorhandenen einzelnen Daseins, sondern sie vertrete die Forderung einer durchgehenden strengen Gesetzlichkeit, die über die Grenzen der mathematischen Naturwissenschaft hinaus auch das Individuelle und scheinbar Willkürliche in den Bereich ihrer Geltung hineinzieht".[1]) Es handelt sich also hier nur um die Begründung des Thatsächlichen und Empirischen im System der Erkenntnis, um dessen Einordnung in den Erkenntniszusammenhang, um die Legitimierung des Zufälligen in der Erkenntnis durch das Notwendige. Dieser Forderung wird auch Leibniz gerecht, indem er alle Wahrheiten unter die rationalen Grundgesetze stellt, und so die Konsequenz seines Idealismus aufrecht erhält. Dadurch

---

[1]) Cass. S. 389.

wird aber das „Ich“ keineswegs zum „Schöpfer all seiner Einzelinhalte und Vorgänge“, wie Cassirer behauptet. Die Wahrheit der Thatsachen erzeugt das „Ich“, indem es ihre Uebereinstimmung mit seinen ideellen Gesetzen konstatiert, dagegen nicht die Thatsachen als solche. Verwischt man diesen fundamentalen Unterschied, so kann auch die Leibnizische Antizipation des kritischen Apriorismus nicht zu Tage treten; und schliesslich ist es auch nicht einzusehen, warum unser Philosoph dem Verfasser als ein Vorarbeiter Kants gilt. Niemand würde ja behaupten, auch Kant wolle den Erkenntnisinhalt aus dem Intellekt selbst ableiten. Und Leibniz habe ja nach Auffassung Cassirers „den ganzenWeg durchmessen, der von Descartes denkender Substanz bis zum „Ich denke“ der transcendentalen Apperzeption hinführt“.[1]) Die transcendentale Fragestellung sei bei Leibniz nirgends erreicht worden; dennoch sei in seiner „Analyse des Bewusstseinsbegriffs das Material der Probleme entstanden, deren formale Bewältigung und einheitliches Lösungsprinzip erst im kritischen Idealismus erreicht wird“.[2])

Nun ist die Schwierigkeit beseitigt, wenn man die folgende Stelle bei Cassirer beachtet: „. . . . das Originale der Kantischen Leistung liegt in der . . . Erkenntnis, dass die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind und dass sich in ihnen der Begriff des Seins erschöpft.“[3]) Cassirer bekennt sich also zur Cohen'schen Auffassung des „Ding an sich“, d. h. er würde Kant von diesem Begriff, nach der populären Deutung, freisprechen, zumal

---

[1]) Cass. S. 373.

[2]) ebda. S. 370—71.

[3]) ebda. S. 264.

er schon Leibniz von dem „Unbegriff der Monade als etwa dem Ding an sich gleichwertig freispricht".[1])

Erst jetzt wird uns klar, warum sich Cassirer bemüht, unseren Philosophen als einen „konsequenten Idealisten" zu erweisen: weil dieser dadurch näher an Kant — in der Cohen'schen Auffassung — herangerückt wird.[2])

Es gehört nicht in diesen Zusammenhang die Cohen'sche Interpretation des „Ding an sich" näher zu erörtern: wir meinen nur: wenn schon Kant danach überaus idealisiert erscheint, so würde Leibniz' System in jedem seiner charakteristischen Züge, wie wir es oben zeigten, sich dem Versuch widersetzen, in den streng idealistischen Rahmen hineingepresst zu werden.

Uebrigens ist Cassirers Schluss über die Gesamtauffassung des Leibnizischen Systems: — alles Sein erschöpft sich nunmehr in Bewusstseinseinheit und Bewusstseinsinhalt — nicht so wörtlich zu nehmen; denn nachdem der „Anspruch des Seins aus der objektivierenden Leistung der Wissenschaft begriffen" worden ist, fragt er: „sollte uns alle erkenntniskritische Arbeit zu keinem anderen Ergebnis geführt haben, als zu dem vagen und vieldeutigen Satze, dass jede Realität der Natur, die wir annehmen, dennoch nur in uns, im Subjekt gegeben sei?"[3]) Und die beruhigende Antwort darauf scheint das Folgende zu bieten: „wir kennen und erfahren das Sein in keiner anderen Form,

---

[1]) Cass. 392.

[2]) Es ist vielleicht nicht ohne Interesse, dass Cohen selbst die Leibnizische Monade nicht für ein reines Moment des Denkens hält. Er sagt von ihr nämlich: „Dieses Gebild, nicht Moment des Denkens empfing nun . . . Merkmale, um die Beschaffenheiten der Dinge, der Natur wie des Bewusstseins repräsentieren zu können. In der Monadologie zeichnete L. sein Weltbild". S. 38 bis 39 in „Kants Theorie der Erfahrung", Berlin, 1885.

[3]) Cass. 355—56.

als in der des individuellen Lebens;" „. . . die Individualität ist auch der einzig verständliche Begriffstypus, nach dem wir die metaphysische Wirklichkeit zu gestalten haben". Diese stellt sich nun „als ein Inbegriff von Einzelsubjekten dar, die nach besonderen Gesetzen besondere Reihen bewusster Inhalte aus sich entwickeln".[1]) Hierin erkennen wir erst die Leibnizische Monadenlehre wieder.

In welchem Verhältnisse steht aber die letztere Feststellung zu der oben erwähnten?

Die beiden bezeichnen — sofern wir Cassirer verstehen — die äussersten Grenzen, zwischen denen sich die Entwickelung des Sytems vollzieht. Mit seinen Ausführungen wolle er eigentlich die Richtung der Forschung bei Leibniz stärker hervorheben, als dies in dem System selbst geschehen ist. Dieses sei nämlich „in der geschichtlichen und literarischen Ausprägung zum Teil an diejenige Fragestellung gebunden geblieben, die es in seinem neuen sachlichen Prinzip überwunden" hätte. „Die neue Charakteristik der Substanz als reine Funktion" — des Denkens müsste Cassirer wohl hinzufügen — „wird in ihrer Bestimmtheit gefährdet, indem sie sich der traditionellen Begriffssprache anbequemen muss": in dieser erscheine das Ich noch bisweilen in der Art eines Einzeldinges.[2])

Beim bestem Willen finden wir aber in Leibniz' Philosophie keine Ansätze, welche in der von Cassirer hier angedeuteten Richtung zur Entwickelung drängten.

Was wir da vorfinden, ist nur der Ansatz zum kritischen Idealismus, ferner aber auch zum Phänomenalismus: wir erkennen die Dinge nicht in ihrem Grunde, wenigstens so lange bis wir die höchste Vollkommenheit erreichen, alle Erkenntnis unter das

---

[1]) Cass, S. 397.
[2]) ebda. S. 371, 374.

Identitätsprinzip zu stellen vermögen.[1]) Mit Recht hebt auch Cassirer hervor, dass die Welt der Monade in der „universitas phaenomenorum“ aufgeht[2]); obgleich man diesem Satz die Erwiderung Leibnizens[3]) auf den Einwand: wir erkennen die Kraft nicht wie sie „an sich“ ist, sondern nur in ihren Wirkungen, entgegenstellen kann. Leibniz meint nämlich, „dies wäre nur dann der Fall, wenn wir nicht das Bewusstsein und die Erkenntnis unseres Selbst hätten“. Es ist aber nur von einem Ansatz zum Phänomenalismus hier die Rede, welcher ja bei Leibniz mit anderen Ansätzen wohl zu kämpfen hat.

Dagegen finden wir keinen Grund sein System in der von Cassirer angedeuteten Richtung sich entwickeln zu sehen. Mit den erwähnten „äussersten Grenzen“ ist ja ein prinzipieller Gegensatz der Standpunkte bezeichnet, und diese soll unser Philosoph nicht etwa in der zeitlichen Succession eingenommen haben, sondern einen von ihnen — und zwar den metaphysischen Realismus — nur äusserlich, indem er sich der traditionellen Begriffssprache anbequemen musste,[4]) den anderen aber — denjenigen des konsequenten Idealismus — thatsächlich. Und sein Lebenlang hätte der Philosoph von der sprachlichen Tradition sich nicht losmachen können, weil z. B. sein Brief an Mr. Remond de Montmort von 1715[5]) in eindeutigster Weise den metaphysischen Realismus bezeugt.

Übrigens steht es jedermann frei, Leibniz' System in beliebiger Richtung weiter zu entwickeln — das

---

[1]) d. h. wenn alle Wahrheiten für uns zu absolut notwendigen werden, s. ob. S. 39.

[2]) Cass. S. 468.

[3]) ebda. S. 397.

[4]) ebda. S. 374.

[5]) Erdm. S. 735.

letztere in umfassenderem Sinne, also auch die Umbildung einschliessend, gedacht. Die Frucht einer solchen Arbeit würde aber nicht mehr „Leibniz' System" betitelt sein dürfen.

Nur dank einer derartigen Weiterbildung kann man dazu kommen, folgende Gedanken aus der Leibnizischen Philosophie herauszulesen: „Die Erscheinung ist das Datum, das wir zu Grunde legen . . . Dafür, dass es überhaupt Phänomene, dass es also eine Natur und ein Sein giebt, lässt sich allerdings kein Grund angeben: aber diese Frage ist auch in sich bedeutungslos (!). Die Aufgabe der Philosophie und Wissenschaft beschränkt sich darauf, die Erscheinungen auf Hypothesen zurückzuführen . . . Die Monade selbst ist nichts anderes als eine derartige fundamentale Hypothesis.[1])

So wird Leibniz in der Cassirer'schen Interpretation geradezu Positivist. Leibniz, für welchen die Frage nach den „letzten Elementen der Analyse der Dinge" im Vordergrund des philosophischen Denkens steht, weil von ihrer Beantwortung die lebenspraktischen wie auch die rein wissenschaftlichen Probleme in ihrer Lösung abhängig sind.

Nur indem man mit der Auffassung der Monade als Erkenntnisprinzip schon an die Sache herantritt, ist es möglich, die eben angeführten „Gedanken" bei unserem Philosophen zu finden. Wir brauchen nur Folgendes aus seinem Briefwechsel mit de Volder — nach Cassirer einem der wichtigsten Zeugnisse für die reife Gestalt des Systems[2]) — in Betracht zu ziehen. „Die Skeptiker behalten . . . gegen alle diejenigen Recht, die sich eine Realität ausserhalb des Bewusstseins und der einfachen Substanzen erdichten . . . .

[1]) Cass. S. 372.

[2]) ebda.

Ausdehnung, Materie und Bewegung sind . . . blosse Erscheinungen, die ihre rationale Begründung im Begriff der Kraft finden; sie sind so wenig Dinge, wie das Bild im Spiegel oder der Regenbogen".[1]) Aber ebenso wenig wie diese Erscheinungen — brauchen wir nur hinzuzufügen — entbehren bei Leibniz auch jene ein Etwas, welches sie zu Erscheinungen macht: Ausdehnung ist ja für ihn noch 1715 ein Attribut der Substanz,[2]) Materie ist eine „Erscheinung", aber Erscheinung des passiven Prinzips in der Substanz[3]) und die Bewegung hat ja auch ihr Subjekt.[4])

Auch das zuletzt erwähnte wichtigste Zeugnis für die reife Gestalt des Leibnizischen Systems verrät uns demnach kein Streben nach diesem Ergebnis hin: alles Sein in Bewusstseinseinheit und Bewusstseinsinhalt erschöpfen zu wollen.

Aber wie kann man auch nur versuchen, die subjektive Idealität der Wirklichkeit bei unserem Philosophen nachweisen zu wollen, wenn bei ihm das Formale in der Erkenntnis eigentlich auch objektiv reell ist?

Die ursprünglichen Wahrheiten entstehen nicht erst durch das Subjekt und in ihm und sie bedeuten nicht blos menschliche Denkgesetze, sondern objektive Weltgesetze, deren Realität in der Existenz einer „notwendigen Substanz" begründet ist.[5]) Wir lassen

---

[1]) Cass. S. 372—73.

[2]) Erdm. S. 736 V.

[3]) ebda. III.

[4]) Cass. S. 367.

[5]) „ . . . il faut considérer, que ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulatif des existences mêmes et en un mot les loix de l'univers. Ainsi ces vérités nécessaires, étant antérieures aux Existences des Etres contingens, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'Existence d'une Substance nécessaire. C'est là où je trouve l'original des idées et des verités, qui sont gravées dans nos âmes . . ." — N. Ess. Erdm. S. 380 a.

also — nach Leibniz — das Universum nicht von neuem nach Maass, Zahl und Gewicht architektonisch entstehen, wie Cassirer sagt,[1]) sondern unsere Seele entdeckt das Mass, die Zahl und das Gewicht, nach welchen Gott die Dinge geregelt hat; sie ahmt das im Kleinen nach, was Gott im Grossen ausführt.[2])

So ist auch die Idealität des „Raumes" und der „Zeit" keine subjektive: Raum und Zeit sind ideell als Verhältnisse — zwischen Coexistierendem, resp. zwischen Successivem — aber nicht subjektiv ideell: sie bestünden, auch wenn es kein erkennendes Bewusstsein gäbe, weil ja ihre Realität, sowie diejenige aller ewigen Wahrheiten, in Gott ihren Grund habe.[3])

Von diesem Idealismus bis zu dem Kantischen führt eine ganze Entwickelung, eben diese, welche notwendig ist, um die ursprünglichen Wahrheiten, sowie überhaupt das „Ideelle" in der Erkenntnis aus Gott in den Menschen zu verlegen.

---

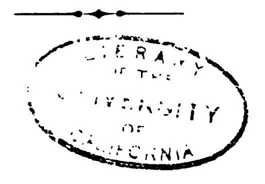
[1]) Cass. S. 469.

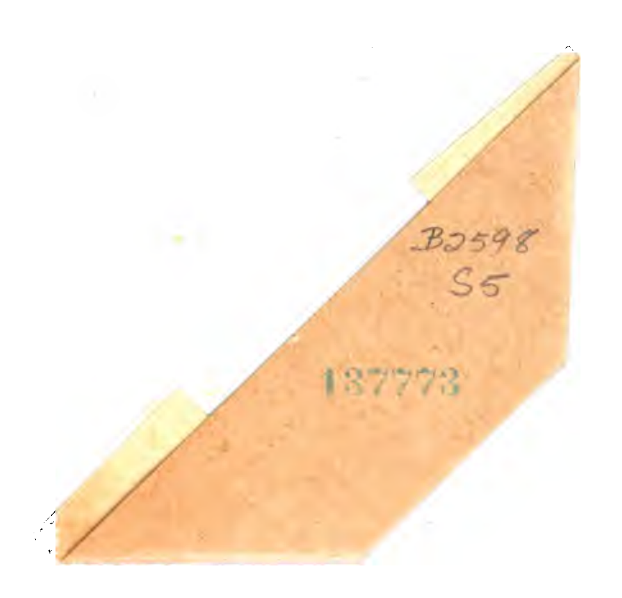
[2]) „. . . notre ame est architectonique encore dans les actions volontaires et découvrant les sciences suivant lesquelles Dieu a réglé les choses (pondere, mensura, numero) elle imite dans son département . . . ce que Dieu fait dans le grand". Erdm. S. 717, § 14. — Cassirer spricht ja selbst von der „metaphysischen Schranke der Leibnizischen Gedankenentwickelung". S. 264, 537.

[3]) ob. S. 20.

Berichtigungen.

Seite	Zeile	steht	statt
3	4 u.	das	dass
5	6 o.	Denn	Und
9	1)	„L. u. Sp.“ Stein	L. Stein. Leibn. u. Sp. etc.
11	7 u.	hat,	hat;
11	2)	penetrari	penetranti
13	2)	counexion	connexion
17	Mitte	nicht	nichts
19	8 u.	hat	hat ja auch
—	2)	darauf	auf
20	5 o.	dann ferner	ferner
—	1)	snis	suis
21	2)	peuse	pense
22	3 o.	Locke, selbst	Locke selbst,
—	3)	fehlt: vgl. F. Thilly, „Leibniz u. Locke“ In.-Diss.	
24	M.	nuës	nues
25	17 o.	ist	ist —
—	18	—	;
29	5 u.	nousmêmes	nous mêmes
30	1 o.	tonjours	toujours
—	2)	Lettre	Lettres
—	5)	souree	source
34	2)	cést	c'est
36	Anm.	plus simple	plus ample
37	8 u.	wir	wir —
—	1)	intellektuelles'	intellectuelles
39	M.	zureichendes	zureichenden
40	1)	mit Locke. Etwa	etwa mit Locke
—	8 o.	Iufolge	Infolge
44	3)	Phiiosophie	Philosophie
45	13 o.	Matapher	Metapher
47	M.	Erkenntnisobjekt	Erkenntnissubjekt
50	M.	celni	celui
—	—	antre	autre
51	4 o.	Leibniz	Leibniz'
51	9 o.	gegen unser zweites Denkgesetz	gegen den Satz vom Widerspruch.
51	5 u.	Lösung unseres Problems	statt: Lösung des Problems.




B2598
S5
137773

